L'ISLAM

L'ISLAM

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

---

en français :

Fatima et les Filles de Mahomet.
Le Berceau de l'Islam.
L'Arabie Occidentale avant l'Hégire.
La Mecque à la veille de l'Hégire.
La Cité arabe de Taif à la veille de l'Hégire.
Les Sanctuaires préislamites dans l'Arabie Occidentale.
Études sur le siècle des Ommayades.
Études sur le Règne de Moawia Ier.
Le Califat de Yazid Ier.
L'avènement des Marwanides et le Califat de Marwan Ier.
La Syrie (Précis historique).
Petite histoire de Syrie et du Liban.

en arabe :

تسريح الابصار فيما يحتوي لبنان من الاثار

L'ISLAM

CROYANCES ET INSTITUTIONS

TROISIÈME ÉDITION
REVUE ET AUGMENTÉE

IMP. CATHOLIQUE
BEYROUTH — 1943

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Un livre de bonne foi ! Voilà ce que veut être ce travail. Sans controverse ni polémique : *sina ira nec studio.* Exposé tout objectif — comme l'annonce le sous-titre — des croyances, des institutions de l'islam. Par ailleurs, un manuel, à savoir, une œuvre de vulgarisation. Les islamisants et les orientalistes s'apercevront pourtant, j'ose l'espérer, que c'est de la vulgarisation informée et puisée aux sources : Qoran, tradition islamique, *Sîra* etc. A ces moyens d'information qu'on me permette d'ajouter le contact prolongé avec les milieux musulmans. En fait de références, je me suis contenté de renvois au Qoran.

L'islam envisagé ici, est avant tout l'islam contemporain, tel que l'a constitué une évolution treize fois séculaire. Les détails donnés permettront pourtant de suivre son développement historique. Je suppose connues les grandes lignes de son histoire politique, à partir de la mort du Prophète. Je néglige les sectes disparues et aussi l'exposé des querelles de la scolastique musulmane, celles qui ont donné naissance aux écoles des Mo'tazilites, des Ach'arites, des Mordjites, etc., me

contentant d'y faire une brève allusion, dans la mesure seulement qu'exige l'exposé des croyances. Pour ce qui est des institutions privées : mariage, esclavage, etc., l'auteur s'est borné aux éléments essentiels, sacrifiant le détail pittoresque.

Le système de transcription des vocales arabes est celui que j'ai adopté dans *La Syrie, précis historique :* th = ث ; dj = ج ; ḥ = ح ; kh = خ ; dh = ذ ; ch = ش ; ṣ = ص ; ḍ = ض ; ṭ = ط ; ẓ = ظ ; ʿ = ع ; gh = غ ; q = ق ; h = ه. Ainsi Ḥomṣ = حمص ; Moʿâwia = معاوية ; Ḍaḥḥâk = ضحّاك. L'accent circonflexe surmontant les voyelles remplace, on le voit, les lettres arabes de prolongation. Le *tâ marboûta* n'est pas transcrit.

Beyrouth, 1926.

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION

La littérature sur l'*Islam* n'a cessé de s'enrichir depuis quelques années. Le temps opère peu à peu son tri impitoyable dans le fatras des nouvelles productions et l'oubli a vite fait d'envelopper les œuvres d'une maturation trop hâtive, travaux de seconde main ou esquisses brillantes de journalistes en quête d'actualités. L'*Islam* du P. LAMMENS, modeste par son ton et sa présentation, a résisté à la critique et n'a pas tardé à devenir un manuel classique. Il s'est imposé à tous par sa précision, son information complète et sûre, son égalité d'humeur, *sine ira nec studio*, son objectivité. Un livre de « bonne foi » vraiment, comme il l'avait lui-même défini. Recherché par les débutants pour aborder les problèmes si complexes et si nuancés de l'Islam, il l'a été davantage par les gens du métier, mieux placés pour apprécier la somme de connaissances que recouvrent chaque phrase et chaque jugement. Venu comme le fruit mûr d'une longue vie de recherches, d'études et de contacts personnels dans les pays d'Orient, ce petit livre marque de plus une étape importante dans la pensée de son auteur. Il y aura quatre ans en Avril

prochain que le P. Lammens est mort. On a beaucoup parlé de son œuvre depuis. Il nous paraît utile de la reconsidérer aujourd'hui à la lumière de l'ouvrage dont nous entreprenons la réédition.

Cette œuvre, on le sait, est gigantesque. Le P. Lammens fut un travailleur infatigable, fidèle sans défaillance à sa vocation d'islamologue, probe dans sa recherche, loyal dans ses jugements. On l'a accusé de parti-pris contre l'Islam. Ses jugements ont été parfois durs, nous le reconnaissons, sa critique acerbe. Nous croyons que pour le bien juger, il ne faut pas fragmenter son œuvre, mais la prendre dans son ensemble et suivre à travers son développement l'évolution des pensées maîtresses. Les positions de départ du P. Lammens ont pu paraître excessives. Lui-même, dans sa Préface du *Berceau de l'Islam* (1), parle des thèses extrêmes qu'il avait lancées dans son premier ouvrage *Fatima* ou *les Filles de Mahomet* (2), comme d'une provocation consciente, destinée à secouer la quiétude somnolente des historiens et à les forcer à une critique plus avertie. Il fallait abattre une confiance trop aveugle dans les Recueils de Traditions, pleins de contradictions entre eux, et ébranler le préjugé, intangible jusqu'alors, de l'Islam né au grand soleil de l'Histoire. GOLDZIHER avait déjà lancé l'idée. Le P. Lammens l'a exploitée puissamment. De cette exigence d'historien allait naître un nouvel élan dans les études islamiques. Le réactif produisait son plein effet.

Lui-même, prêchant d'exemple, n'a pas cessé au cours d'une carrière assez longue de compulser inlassablement les sources. Il a dépouillé les ouvrages

---

(1) Romae. Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1914.
(2) Romae, 1912.

originaux, il s'est plongé dans la littérature redoutable du *fiqh* et des *ḥadīth* et en a rapporté une abondante moisson de faits et de renseignements. A la veille de sa mort, il déclarait qu'il n'avait pas encore utilisé le tiers de ce qu'il avait amassé !

Et c'est ce contact direct et étendu avec les sources qui donne le plus confiance. Le P. Lammens avait acquis à cet exercice le flair de l'historien. Son jugement portait en lui toute cette expérience. On pouvait lui reprocher telle ou telle erreur, telle ou telle inexactitude de détail, l'ensemble était porté par un grand courant de vérité objective qui ne pouvait errer. Comme un tableau de main de maître, où quelques détails peuvent clocher mais où l'ensemble est encore plus vrai qu'il n'apparait aux yeux du profane, parce que les traits essentiels y sont plus accusés.

Ne cessant de s'informer, de confronter, d'observer jusqu'à la fin, il a été amené à modifier peu à peu certaines de ses positions de début, dans un sens de compréhension plus large pour l'Islam. Il s'y est prêté avec loyauté. Cette évolution est très nette pour qui lit ses livres dans leur ordre chronologique. Cependant celui où elle se manifeste le plus clairement, c'est son présent *Islam*, qui est comme son « testament » d'historien et le résumé de son expérience et de son information. Pour juger son œuvre, on ne peut plus désormais faire abstraction de ce livre droit, sobre et complet, qui est devenu, nous l'avons dit, un manuel classique.

La première édition s'épuisant assez vite, le Père Lammens s'était préoccupé d'en préparer une seconde. Il avait revu son texte très soigneusement, corrigeant, ajoutant, précisant. La mort l'a surpris en plein travail, avant qu'il ait pu mettre à jour ses derniers chapitres sur l'évolution de l'Islam moderne. Trop d'événements

importants se sont déroulés dans ce domaine ces dernières années pour qu'un livre comme celui-ci puisse les ignorer. Nous les avons résumés en un aperçu rapide que nous plaçons à la suite de cette Préface. Pour le reste, nous avons respecté le travail du Maître. Les Index, ainsi que la Bibliographie, ont été légèrement augmentés ou remaniés.

R. CHIDIAC, S. J.

Beyrouth, le 31 Décembre 1940

APPENDICE

SUR L'ÉVOLUTION RÉCENTE DES PEUPLES DE L'ISLAM (1)

Deux pôles ont été le centre d'attraction de cette évolution qui s'est déroulée ces dernières années à un rythme accéléré : réveil des *Nationalismes*, et réveil de l'*Islamisme*. La synthèse de ces deux mouvements, en apparence opposés, s'est opérée autour de l'idée d'*Arabisme*. L'Union Arabe se présente, en fait sinon en droit, comme l'alliance des peuples sinon de race, du moins de *langue arabe* pour secouer, sur le terrain commun des intérêts de l'Islam, la tutelle des Puissances occidentales et chrétiennes. Elle est devenue ainsi la grande « idée-force » des peuples musulmans du bassin de la Méditerranée. Nous allons voir comment elle s'est manifestée, avec des fortunes diverses, durant ces dix dernières années chez les uns et les autres. Par un choc en retour, elle constitue, désormais, la grande préoccupation de la politique musulmane des Puissances de l'Occident.

---

(1) Cette étude vient compléter, à la date du présent ouvrage, les considérations du dernier chapitre de ce livre, *Réformistes et Modernistes*, que la mort du Père Lammens n'a pas permis de mettre à jour.

C'est en **Arabie**, comme de juste, que le refrain de l'Union Arabe trouve ses premiers échos. Ibn Séoud est toujours le Maître puissant et respecté du *Nejd*, ainsi que le « Calvin des Sables ». Son Puritanisme farouche n'a pas désarmé, mais ne l'empêche pas d'équiper l'armée des *Ikhouans* avec l'armement le plus moderne. Quand en 1934, l'Emir Yahya du Yémen marche contre le *Assir*, vassal du Nejd depuis 1926, une armée Séoudienne transportée par camions se porte vers ses Etats. Surpris par cette riposte foudroyante, Yahya capitule et accepte une rectification de frontières. Un traité «d'amitié musulmane et de fraternité arabe » est signé à Taif. Il a pour but « d'unifier la volonté de la nation islamique, de rehausser son importance et de sauvegarder sa dignité et son indépendance. »

Avec l'Iraq un traité similaire, dit *Pacte Arabe*, vient, en Avril 1936, mettre fin aux hostilités prolongées entre les deux jeunes Etats. Il y est déclaré, en particulier, que l'enseignement islamo-arabe et militaire serait similaire dans les deux pays. En Mai 1936, un traité de paix et d'amitié dans un esprit « de solidarité et de collaboration islamique » succède, à son tour, aux litiges interminables qui s'élevaient chaque année avec l'Egypte au sujet du pélerinage à la Mecque.

En **Iraq**, indépendant depuis 1935 et membre de la S.D.N., l'expérience nationale se poursuit. Etat jeune conscient de sa force, l'Iraq rêve plus concrètement que le Nejd de cristalliser autour de lui les forces des Arabes et de ressusciter les gloires de l'empire abbasside. Son enseignement est fortement nationaliste et impérialiste arabe. Sa puissance militaire le préoccupe et il s'applique à former une jeunesse conquérante. Cependant l'absence d'une majorité puissante au pouvoir en

fait encore un pays de pronunciamentos ; la mort du Raoi Fayçal et les événments sanglants qui se sont déroulés depuis l'empêchent de prendre plus effectivement la tête du mouvement ; les assassinats politiques, la révolte des tribus de l'Euphrate, le massacre des Assyro-Chaldéens, l'ont occupé tour à tour. Récemment, la mort mystérieuse du jeune roi Ghazi Ier a fait passer le pouvoir entre les mains du régent Abdul Ilah. Malgré toutes ces vicissitudes, l'Iraq est demeuré fidèle aux engagements pris lors de sa « majorité » politique, en respectant les clauses de la liberté de conscience pour ses sujets. Dans les événements de Palestine, son appui matériel et moral a été très efficace pour la cause arabe.

C'est l'**Egypte** cependant, plus évoluée, qui attire davantage les regards, malgré les restrictions apportées à son indépendance et sa réserve relative vis-à-vis du problème arabe. En Août 1936, l'Angleterre consent avec elle un traité d'alliance qui reconnait son indépendance sous la réserve de certains engagements d'ordre militaire et de sécurité impériale. En Mars 1937, cette situation est reconnue par les autres Puissances européennes à *Montreux*, et l'Egypte fait son entrée à Genève. Le Wafd qui a mené ces négociations avec Nahas Pacha connaît alors le déclin et se trouve évincé à la fois du gouvernement et du parlement par le jeune roi Farouk, jaloux de son autorité. Cela ne va pas sans une surenchère islamique et nationaliste. Le jeune roi est d'une piété ostensible qui plaît. Son grand conseiller est le cheikh Al-Maraghi, Recteur d'El-Azhar. C'est lui qui déclare qu'il « faut que l'Islam domine la vie nationale dans une Egypte devenue indépendante et souveraine.»

Malgré le développement de l'enseignement supérieur et des tendances modernistes, l'Egypte se sent

grande puissance musulmane et entend tirer de sa situation bon profit pour son influence. Le développement de l'enseignement primaire, qui atteint désormais toutes les couches de la population, étend aussi l'esprit coranique et fait du jeune fellah, autrefois ignorant et indifférent, un musulman plus agissant. Jusqu'au sein de l'Université Royale, un courant se dessine en réaction contre le libéralisme des années précédentes et a déjà entraîné le départ du doyen Taha Hussein. Ces dernières années, le foisonnement de la littérature arabe a été tel en Egypte, qu'il en a fait le foyer intellectuel de l'Islam méditerranéen. Peu d'œuvres originales cependant, mais une abondance de traduction dans tous les domaines : prélude obligé des créations nouvelles, ainsi qu'effort précieux pour assouplir une langue, que l'on entend adapter au plus tôt à tous les besoins et à toutes les expressions de la civilisation moderne.

A ce propos il convient de signaler l'activité de l'Académie Royale arabe, qui a l'ambition de diriger ce mouvement de Renaissance littéraire. L'exclusion prononcée par cette assemblée savante en 1935 contre le regretté Wensinck, à raison de son article sur Abraham dans l'Encyclopédie de l'Islam, jugé « impie », mérite d'être retenue. La traduction arabe de cette Encyclopédie se poursuit au Caire par les soins d'un groupe de jeunes Universitaires mais les articles jugés défavorables à l'Islam sont enrichis d'un commentaire circonstancié, destiné à défendre le point de vue islamique contre l'auteur.

En **Palestine**, le danger sioniste a permis au Mouvement Arabe de se manifester dans toute sa force. Sa résistance imprévue et farouche à l'envahissement juif, révéla une vitalité insoupçonnée (1936). Après la

dissolution du *Comité Suprême Musulman* en 1937, et la fuite du Mufti de Jérusalem à Zouq au Liban, le terrorisme s'étend partout. Des volontaires accourent de tous les pays arabes au secours de leurs frères. Leur nombre fut évalué à plus de 100.000. Ils sont bien équipés et bien payés. Des collectes très fructueuses sont faites dans les pays limitrophes et trouvent toujours des générosités. Après le projet Peel pour le partage du pays entre Juifs et Arabes, que rejette la Commission John Woodhead en 1938, une *Conférence Anglo-Judéo-Arabe* est tenue à Londres en 1939. L'Iraq y prend une part active et en définitive la solution semble s'orienter vers la constitution d'une vaste confédération arabe. En retour de son aide, l'Angleterre obtiendrait pour les Juifs la reconnaissance d'une enclave palestinienne indépendante, devenue quantité négligeable par rapport au vaste Empire qui l'entourerait et dans lequel elle serait noyée. La guerre a imposé une trêve au conflit et permet une expérience de collaboration entre Juifs et Arabes qui semble assez heureuse jusqu'ici.

La **Syrie** n'est pas restée en marge du mouvement. Ses revendications d'indépendance prenaient forme en 1936 par la signature des préliminaires d'un Traité d'alliance à Paris (9 Sept. 1936), semblable à celui de l'Iraq et de l'Angleterre. Le Parlement Français, inquiet de la situation faite aux minoritaires de toutes sortes, refuse de l'approuver. Des troubles éclatent à Damas, qui amènent, en 1939, le Haut-Commissaire à suspendre la clause du Mandat comportant la *liberté de conscience* pour tous les citoyens, cependant qu'une nouvelle constitution vient reconnaître les différentes minorités ethniques, Alaouites et Druzes, et leur accorde l'autonomie intérieure. L'idée de l'Union arabe est toujours très

active. Il s'agit là d'une part de trouver des appuis chez des voisins plus puissants pour s'affranchir de l'étranger et d'autre part de s'élargir vers le Liban en l'entraînant dans l'orbite de la même politique. C'est au Congrès arabe de Bloudane, en 1937, que se révèlent au mieux ces tendances. Il est tenu par solidarité avec la Palestine martyre. Des délégués y viennent de tous les pays, y compris l'Egypte.

Le **Liban**, qui compte une minorité musulmane, est cependant en réaction contre le danger arabe, et n'envoie pas de délégué à ce congrès. Des chrétiens pourtant y prennent part, des Maronites même, venus pour leur compte. On y proclame l'égalité entre tous les citoyens, de quelque religion qu'ils soient, et l'on envisage les conditions d'une vaste fédération arabe.

Cette fédération des Etats arabes devient le pivot de la politique musulmane des Etats de l'Occident. Tous rivalisent de zèle pour la faciliter. Au *Liban* même, quelques chrétiens se laissent fasciner par son mirage, mais ils lui restent dans l'ensemble nettement hostiles. Ils ne croient pas en effet à la possibilité d'un Etat arabe ou d'une fédération qui ne soient point *islamiques*, et par là *théocratiques*. Ils en attendent la preuve avant de s'engager, tout en regardant avec sympathie les tentatives de leurs voisins de même langue.

La **Turquie** a continué à s'affranchir des dernières traces laissées dans sa littérature et ses traditions par la civilisation arabe, pour remonter à la source pure de ses origines raciales. Elle essaie également de tirer profit de la faiblesse des peuples arabes ses voisins, comme hier au Sandjak d'Alexandrette définitivement

annexé en 1939. D'autre part, son émancipation des liens de l'Islam traditionnel n'a pas cessé de s'accentuer. Mais elle est restée malgré tout un peuple de l'Islam. En dépit de son laïcisme, l'Islam demeure la seule religion pratiquement tolérée pour un Turc. Depuis la mort de Mustapha Kemal, l'exemple du pieux Ismet Inonu a donné un regain de faveur aux pratiques religieuses. Débarrassée du califat, la Turquie n'a pas renoncé cependant à son rôle dans le Proche-Orient. Elle essaye de regrouper les forces des Etats nouveaux, hier encore en vassalité, sous le couvert d'un vaste traité d'alliance, le Pacte de *Saadabad*, qu'ont signé avec elle, en 1938 l'Iraq, la Perse et l'Afghanistan.

En **Afrique du Nord** les mêmes remous se remarquent. Les mouvements du *Destour* et du *Néo-Destour* en *Tunisie*, celui des *Oulemas* et de *Benjalloul* en Algérie, au Maroc la propagande du *Comité d'Action Marocaine*, rejoignent les efforts déployés en Orient et émanent de la même poussée. Le rêve des Arabes s'étend maintenant des rives de l'Euphrate à celles de l'Océan.

Partout enfin, les difficultés dans lesquelles se débattent les *Puissances Européennes* dans cette guerre, ont éveillé de nouveaux espoirs. Sauf dans le *Liban*, qui demeure réfractaire pour sa part comme nous l'avons signalé, sans hostilité aucune d'ailleurs pour les autres, l'idée d'une vaste *Union arabe*, se précise dans l'esprit des Orientaux, en même temps qu'elle trouve la faveur des diplomates européens de tous bords. Pour les uns elle est le terrain propice d'un habile jeu de

marchandage et d'influences, pour les autres elle représente la réalisation du rêve d'indépendance si longuement caressé.

L'idée cependant ne semble pas encore mûre. Tous ces Etats de *langue arabe* sont trop divers de culture et d'évolution sociale pour pouvoir s'entendre dans une fédération, encore moins dans un empire. Il y faudrait le prestige d'une autorité forte et reconnue par tous. Dans cet esprit, différentes tentatives de califat ont été essayées sans succès. Depuis le Congrès Islamique de 1931 à Jérusalem, c'est en Egypte que se place en 1939 un essai avorté, de proclamer calife le jeune Roi Farouq, à la sortie de la Mosquée, un jour de Vendredi. Il ne semble pas que l'idée ait chance d'aboutir d'ici longtemps.

I. LE BERCEAU DE L'ISLAM

L'ARABIE PRÉISLAMITE

L'Arabie offre l'image d'un rectangle, terminant au midi l'Asie Antérieure. Ce gigantesque écran de terres inhospitalières vient s'interposer entre les fabuleux pays de l'Inde et l'Orient classique, berceau de notre civilisation. Dans ce complexe massif, seule l'Arabie occidentale doit dans ce chapitre fixer notre attention. Là, à l'est de la Mer Rouge, environ à moitié chemin entre la Syrie et l'Océan indien, dans la province appelée Ḥidjâz, est né l'islam. De cette région, que borne au nord la Syrie, à l'est le Nadjd, au sud le Yémen, à l'ouest la Mer Erythrée, est partie l'impulsion qui a abouti aux conquêtes et à l'expansion musulmanes. C'est donc au Ḥidjâz que nous allons consacrer nos premières pages : au Ḥidjâz, berceau de l'islam. Cet examen préliminaire s'impose : l'islam ayant fait de nombreux emprunts à l'organisation sociale de l'ancienne Arabie. « L'islam conquérant est incompréhensible sans l'étude des conditions dans lesquelles, en mourant, Mahomet laissa sa patrie » (Caetani). Dans le Qoran, il s'adresse à des Arabes et c'est pour eux qu'il a entendu légiférer.

1° LE HIDJAZ

Le climat. Le climat de cette région est tropical; la chaleur accablante, à l'exception de quelques cantons montagneux, situés sur les confins du Nadjd et du Yémen. Sur ce point, la pittoresque région où se dresse la ville de Ṭâif (environ 1500 mètres d'altitude 1642 m. d'après Philby) et surtout son prolongement méridional, la chaîne de Sarât, atteignant jusqu'à 3150 mètres de hauteur, passaient pour une villégiature alpestre. Ṣan'â, capitale du Yémen, se trouve à 2200 mètres. Excessif pendant l'été, le climat demeure pénible, même en hiver, surtout dans les steppes découvertes de l'intérieur. La nuit, le thermomètre y baisse alors au-dessous du zéro. Brusquement jaillit ou s'éteint la lumière intense, aveuglante du soleil, sans transition de lentes aurores ou de longs crépuscules. Tout est tranché, heurté dans le milieu arabe : météorologie, couleurs du paysage, caractère des habitants, leur constitution — tout nerfs, muscles et os — leur langue à la gamme si pauvre en résonnances vocaliques, à côté d'une véritable débauche de consonnes et de gutturales, leur alphabet enfin, où plus de la moitié des signes de transcription ne se distinguent que par les points diacritiques.

Les pluies, très espacées et irrégulières, ne tombent que pendant l'hiver et au début du printemps. On connaît aussi des périodes de sécheresse absolue, pouvant se prolonger trois années et plus. Par contre, il survient des années exceptionnellement pluvieuses. Pluies d'une courte durée, véritables trombes ou ruptures de nuages, d'une extraordinaire violence. En quelques heures, elles forment dans les creux des vallées des fleuves tempo-

raires, larges comme le Nil et l'Euphrate, emportant des campements entiers avec les troupeaux. A la Mecque, elles pénètrent dans la Ka'ba et la renversent. Les annales de la cité conservent le souvenir de ces inondations. Ces chutes d'eau raniment les steppes ; elles atténuent l'excessive salinité du sol et développent en quelques jours la robuste flore pastorale du désert.

C'est le « rabî' », la fête de la nature pour les troupeaux et leurs gardiens. « Le lait et le beurre, ainsi s'exprime un auteur arabe, coulent bientôt à flots. Les petits Bédouins amaigris prennent du ventre, s'arrondissent dans toutes les dimensions. Leurs formes sphériques et rebondies rappellent le caniche, gorgé du lait maternel. » En temps ordinaire, les chameaux se passent d'eau pendant quatre ou même cinq jours. Pendant le *rabî'*, repus d'herbes, de plantes grasses et débordantes de sève, ils n'ont plus besoin d'être menés à l'abreuvoir lointain. Ils supportent alors la soif pendant près d'un mois. A son maigre ordinaire, l'Arabe pourra maintenant ajouter une abondante cueillette de truffes, d'artichauts sauvages et d'autres plantes spontanées.

Le Bédouin, au dire de Sprenger, serait le parasite du chameau. Cette phrase d'un pittoresque brutal veut dire que, quand le chameau est repu, toute la Sarracène cesse d'avoir faim. Rien de plus justifié que la sollicitude du nomade pour le noble animal. Il est le nourricier des Bédouins, leur véhicule, la monnaie d'échange. Avec raison, le Qoran (**16**, 5-7, 82) le considère comme un cadeau providentiel. Son lait, sa chair, ses poils leur fournissent le vivre et le couvert ; son cuir, des outres et autres ustensiles de ménage, sa fiente même est utilisée, comme combustible, et son urine, comme spécifique contre la malaria et les fièvres opiniâtres.

Nefoûd. On se représente à tort l'Arabie comme ensevelie sous un linceul de sables mouvants. Cette dernière description ne s'applique qu'aux cantons, heureusement assez rares, qu'on appelle les *nefoûd*. Ce terme est inconnu à la langue littéraire. Dans celle-ci, les nefoûd correspondent au « désert de Dahnâ. » Ce sont des rangées de dunes blanches ou rougeâtres. Elles couvrent des centaines de kilomètres carrés et atteignent parfois 50 mètres de hauteur. En été, ces mornes étendues de sable sans eau causent la terreur du voyageur.

Mais quand l'hiver a été humide, elles deviennent le paradis du chameau. Au dire de l'explorateur Charles Huber, « posséder un coin de territoire dans le nefoûd est considéré comme une source de richesse. » Les premières pluies recouvrent le sol d'un tapis de verdure : des euphorbiacées, amies des terrains sablonneux, s'y développent au milieu d'une multitude d'humbles plantes, de lianes vigoureuses, d'herbes fortement aromatisées et savoureuses.

Oasis. Le Ḥidjâz offre donc l'aspect d'une contrée accidentée et montueuse, avec une alternance de steppes stériles, excepté après la saison des pluies hivernales. L'apparence grisâtre, cendrée du paysage est coupée par des espaces couverts de roches noires, dépôts des anciens volcans. Ce sont les *ḥarra*. On rencontre ces *ḥarra* principalement vers l'Orient, dans la direction du Nadjd. On compte un petit nombre d'oasis. Les principales sont, en allant du nord au midi : Taboûk, Taimâ, Al-ʿOlâ, Fadak, Médine, Khaibar. Les anciennes palmeraies s'échelonnant, auprès des points d'eau, dans le long couloir de Wâdi'l Qorâ entre Médine et Taboûk, ont aujourd'hui disparu, de même que l'oasis de Fadak, qui sera longtemps réclamée par les descen-

dants de Fâṭima. Certains ont voulu en conclure que le climat de la Péninsule s'était modifié. En Arabie, depuis l'hégire, surtout depuis l'avènement des ʿAbbâsides, il n'y a de changé qu'une recrudescence d'anarchie et d'insécurité, coïncidant avec une diminution de l'activité humaine dans sa lutte contre un climat inclément. Les plus importantes de ces oasis couvrent à peine quelque quinze kilomètres de superficie. Khaibar, sise au milieu de la *ḥarra*, doit son existence à ses eaux abondantes et à la désagrégation de ses roches volcaniques. Elles est restée célèbre par sa fertilité, non moins que par son insalubrité et par la chaleur torride de son climat. A l'époque de l'hégire, toutes ces oasis, à l'exception de Taboùk, étaient occupées et mises en valeur par des Juifs. A Médine toutefois, il semble que les Arabes aient obtenu une faible supériorité numérique sur leurs concitoyens juifs. A part Médine, capitale du Prophète et des premiers califes, qui deviendra le berceau de la tradition musulmane, la population des oasis n'a exercé qu'une très faible influence sur l'évolution de l'islam primitif.

2° LA POPULATION

Les Bédouins. La population se divise en deux classes : les Bédouins ou pasteurs nomades et les sédentaires ; ceux-ci sont pour l'immense majorité d'anciens Bédouins sédentarisés. Partout langue, mœurs et religion sont les mêmes. Les sédentaires occupent les oasis et trois agglomérations, méritant le nom de villes : Médine, la Mecque et Ṭâif. L'agglomération et le port de Djedda (actuellement 30.000 habitants) datent de l'hégire.

Les Bédouins composaient l'immense majorité de la population, à peu près comme de nos jours, où ils sont dans la proportion de 83 pour 100. C'est eux qui sans enthousiasme accepteront des citadins l'islam et alimenteront les armées de la conquête arabe, en attendant que les peuples conquis viennent en combler les vides. A ce titre, ils mériteraient déjà d'attirer notre attention ; mais aussi parce que chez eux le type, le caractère de la race se sont le mieux conservés. On n'en peut dire autant des sédentaires. Quoique incessamment renouvelés par les afflux du désert, parmi les citadins les influences étrangères et même des infiltrations de sang non-arabe sont indéniables. Ṭâif était voisine du Yémen. La Mecque était devenue un centre cosmopolite, fréquenté par les marchands du dehors, et aussi un important marché d'esclaves, surtout importés d'Afrique. Elle possédait une colonie d'Abyssins. Médine était plus qu'à moitié judaïsée. Rien de pareit chez les Bédouins, protégés par l'âpreté de leurs déserts et par leur isolement contre l'envahissement des mœurs exotiques.

Leur portrait. Que penser de l'Arabe, c'est à dire du Bédouin. C'est lui que nous entendons désigner, quand nous nommerons l'Arabe tout court, et non les populations voisines de l'Arabie, la Syrie, l'Egypte et l'Iraq auxquelles la conquête musulmane a fini par imposer l'idiome du désert, en les arabisant superficiellement. Comment ce peuple, la veille inconnu du vieux monde, fut-il amené à une retentissante entrée en scène sur le théâtre de l'histoire ? « Rien de plus inexact, a dit Renan, que de se figurer les Arabes avant l'islamisme, comme une nation grossière, ignorante, superstitieuse. » C'est un peuple éminemment ouvert, à l'intel-

ligence réceptive. Même rencontré pour la première fois, le Bédouin, malgré ses dehors frustes, ne peut être confondu avec un primitif ou avec un barbare. Son attitude décidée, son aspect viril — l'inclémence du climat, les privations de l'existence au désert, opèrent une sélection naturelle et suppriment brutalement les individus mal constitués — l'à propos, la finesse de ses répliques, l'aisance avec laquelle il accueille son hôte, — jamais intimidé ni embarrassé — produiraient bien plutôt l'impression de quelque vieille majesté du désert, d'un descendant attardé des patriarches bibliques. Tout chez ce gueux, jusqu'à ses haillons décoratifs, son extérieur solennel, son verbe sentencieux, les traits de son visage, ardent et grave à la fois, sillonnés et comme séchés au feu, tout complète l'illusion. Placé dans des conditions favorables qu'il ne rencontre qu'en dehors de sa patrie, il est en mesure de s'assimiler nos progrès, les conquêtes de la civilisation la plus avancée. C'est ce que saura réaliser le peuple arabe, la dernière des nations orientales qui apparut à l'horizon de la culture. Rappelons l'empereur Philippe l'Arabe — un Arabe syrianisé du Ḥauran — Zénobie, les monuments de Palmyre et de Pétra.

Langue et poésie arabes. Dès le VI[e] siècle chrétien, dans les tribus arabes, le poète occupe une place à part à côté du chef et du « kâhin », devin ; comme ce dernier, il est parfois censé inspiré par un démon familier. Il est entouré de *râwi*, récitateurs et disciples qui à leur tour deviennent poètes. C'est dire que dès lors le Bédouin possédait en sa langue nationale un instrument littéraire merveilleusement souple, capable de devenir, et qui deviendra en effet, un idiome scientifique. Cet illettré aime et cultive passionnément la poésie.

Les femmes partagent l'entraînement général. Telle qu'elle nous a été transmise par une tradition littéraire, sur laquelle la critique commence à discuter, si nous en jugeons par les fragments du siècle préhégirien dont certains ont été retouchés sous les ʿAbbâsides, c'est une poésie à la facture savante et aux mètres prosodiques variés, mais comme figée dans un moule et dont les cadres rigides étouffent l'inspiration personnelle. Si elle est riche d'expressions sentencieuses, si elle déborde d'énergie et de passion plus que d'idées, elle ne manque ni d'harmonie, ni de pittoresque, ni surtout d'une surprenante profusion de formules. Cette poésie est pauvre en sentiments figurés, en images originales, évocatrices de pensées, plus encore en motifs religieux et moraux — le cadre traditionnel les exclut, ceux-ci sont pour ainsi dire laissés de côté. « On n'y rencontre rien, assure al-Djâḥiẓ, qui n'ait été exploité dans les littératures étrangères. » Envahie par des tirades éloquentes, elle n'émeut pas la sensibilité et n'invite pas à rêver.

Elle se limite à la représentation de la vie extérieure de la morne existence du Bédouin qu'elle rend avec un réalisme vigoureux, avec un schématisme, monotone comme le désert et comme la rime unique dans une même poésie ; par des mots, elle vise à donner l'impression des formes et des couleurs. Elle supporte assez mal ou pas du tout la traduction. Disposant d'un idiome sonore, esprit observateur et passionné, épris d'indépendance jusqu'à l'anarchie inclusivement, l'Arabe possédait toutes les qualités requises pour réussir dans l'éloquence. Sa rudimentaire organisation sociale ne l'y aidera, ni après ni avant l'hégire.

Si la perfection d'une langue peut être considérée comme reflétant l'âme, l'esprit d'un peuple, l'évolution

très avancée de l'idiome arabe devrait suffire pour nous interdire de reléguer les Bédouins préislamites parmi les nations primitives.

Caractère. Pour ce qui est des qualités morales, une certaine réserve s'impose : elles n'étaient pas au niveau des facultés intellectuelles et du développement littéraire atteint par le Bédouin. L'équité nous force à réagir contre l'emballement des admirations romantiques, des amateurs d'exotisme ou de couleur locale. Il y a lieu de contester l'exactitude du portrait, du tableau idyllique qu'ont tracé certains orientalistes de ce spécimen d'une humanité foncièrement positiviste et réaliste. Par exemple Renan : « Je ne sais, assure-t-il, s'il y a dans toute l'histoire de la civilisation antique, un tableau plus gracieux, plus aimable, plus aimé que celui de la vie arabe avant l'islamisme, telle surtout qu'elle nous apparaît dans ce type admirable d'Antar. » A la suite de Lamartine, Taine compara ʿAntar aux plus fameux héros épiques. L'excuse de Renan est dans sa connaissance par trop sommaire de l'ancienne littérature arabe. Il n'a pas pris le temps d'examiner ce que renferment de vérité historique les légendes d'ʿAntar et de Ḥâtim Ṭayy, tout le cycle pseudo-épique des «Ayyâm al-ʿArab », *journées des Arabes*, créé par les romanciers de Bagdad et de Koûfa pour la glorification de leurs ancêtres. Quand nous aurons qualifié le Bédouin d'*individualiste*, nous aurons indiqué la source principale de ses défauts, résumé d'un mot les plus graves lacunes de son être moral. Jamais il n'est arrivé à se hausser jusqu'à la dignité d'*animal social*, à fonder une forme stable, régulière de pouvoir. Ibn Khaldoûn l'a déjà noté dans des pages demeurées classiques de sa *Moqaddima* ou *Prolégomènes*. L'histoire du califat ne

doit pas nous illusionner. D'abord cette aventure arracha les nomades à l'influence désastreuse de leur milieu. Et puis, sous les Omayyades, ce furent les Syriens, à Bagdad les Iraniens, qui organisèrent une forme de gouvernement et permirent au régime califien de fonctionner, non sans d'incessants à-coups. L'individualisme seul explique adéquatement, chez le Bédouin, l'absence de dévouement à l'intérêt général, de douceur surtout ou même de simple humanité. Le rude et déprimant climat du désert exaspère ses tendances individualistes. Il le force à vivre dans l'isolement, lui et sa famille, à disputer aux voisins l'eau parcimonieuse, les maigres pâturages, assurant l'existence de ses troupeaux, d'où dépendent sa vie et celle des siens.

De l'individualisme, le nomade possède tous les défauts et aussi les douteuses et troubles qualités : la confiance en soi-même, une sombre résolution, l'égoïsme tenace, la rapacité. Par contre, en exaltant ses facultés natives, en les tendant au point d'en tirer le maximum de rendement, en l'obligeant à compter sur lui seul, la solitude l'a empêché de tomber dans la vulgarité.

Hospitalité. Egoïste, intéressé, le cœur fermé aux sentiments altruistes, le Bédouin répugne instinctivement à l'effusion du sang ; non par sensiblerie, mais parce qu'il redoute les conséquences de l'inexorable loi du « thâr » ou vendetta. Il la considère comme la plus sainte des institutions du désert, une véritable religion, avec ses dures conséquences auxquelles n'essaiera pas de se soustraire le vengeur légal, à savoir le plus proche parent de la victime. Mais il n'éprouvera aucun scrupule à dépouiller un voyageur, égaré sans protecteur officiel sur le territoire de sa tribu. *Hospes, hostis.* Les biens de

l'étranger, même arabe, que ne protège pas l'égide de la petite communauté tribale, sont considérés comme *bonum nullius* ou, comme il s'exprime *mâl Allah,* « le bien d'Allah », donc de bonne prise et à la merci du plus fort. Le vol n'est infâmant que pratiqué au détriment d'un contribule, d'un hôte, ou d'un allié de la tribu. Dans les bonnes années, quand des pluies abondantes auront ranimé la solitude et gonflé les mamelles de ses troupeaux, ce descendant d'Ismaël rappellera Abraham. Il se transformera soudain en grand seigneur et exercera noblement les devoirs de l'hospitalité, surtout lorsqu'un poète se trouve à ses côtés pour trompetter aux quatre coins de l'Arabie — où le poète fait fonction de journaliste, arbitre de l'opinion — les preuves de sa munificence. Car il est glorieux, il demeure sensible aux charmes des beaux vers. Il professe que « la renommée mérite d'être achetée à prix d'or. »

Courage. On l'a proclamé courageux. Des érudits ont même attribué à la qualité exceptionnelle de sa valeur les succès des premières conquêtes musulmanes. On peut hésiter à partager sans restriction une opinion aussi flatteuse et l'on verra plus loin, dans notre second chapitre, les raisons de cette réserve, quand nous aurons à résumer la carrière militaire de Mahomet. L'auteur du Qoran (**2**,212 ; **4**,79,86) n'entretenait pas d'illusions à cet égard. Le Bédouin répugne — surtout depuis l'emploi des armes à feu — à combattre à découvert. Là où nous plaçons la bravoure, il ne voit qu'une imprudence, une bravade gratuite. De la guerre, il ne pratique que la razzia, si toutefois la razzia mérite le nom de guerre. Dans sa lutte pour l'existence, il accorde à la ruse une part prépondérante. A l'instar des fauves, il préfère surprendre son ennemi ; la fuite lui paraît un

simple stratagème de guerre. Enfin il n'estime pas la valeur anonyme, celle du soldat combattant dans le rang ou succombant dans la tranchée, victime obscure d'une consigne ou de l'honneur. Sur les tombes des morts, les femmes de la tribu venaient verser des larmes. « Ne t'éloigne pas, criaient-elles, ombre généreuse ! » — « La belle consolation ! reprenaient les poètes bédouins. — il ne faut pas se lasser de les citer, si l'on veut pénétrer au fond de la mentalité du nomade. — Les élégies de nos femmes me rappelleront-elles à l'existence ? »

Ténacité. La plus incontestable qualité du Bédouin — encore un fruit de son individualisme — c'est son *sabr.* Ne traduisons pas ce mot par « la patience. » C'est une qualité positive, supposant une tension énergique et continuée. Ainsi l'attestent la langue ancienne et le lexique du Qoran (**3**, 140 ; **8**, 66). C'est la vertu, entr'autres, du soldat à la guerre sainte. C'est une ténacité indomptable à lutter contre la nature ennemie, contre les éléments implacables, contre les fauves du désert, et surtout contre les hommes, cent fois plus redoutables pour ses troupeaux, son unique fortune, que le loup et les hyènes. Cette ténacité lui a formé un tempérament d'acier, à la fois souple et résistant. Elle lui a permis de vivre et même de prospérer sous un ciel et dans un milieu où tout s'étiole, hors le Bédouin et son *alter ego*, le vaisseau du désert. Dans ces corps anguleux, osseux, perpétuellement baignés dans un air sec et dur, brûlés par le soleil, la sensation pénètre comme la pointe d'une lancette. De là ses emportements, ses convoitises et un sensualisme effréné.

Anarchie. A Ismaël, l'ancêtre biblique des Arabes, la Genèse (**16**, 12) consacre cette description : « *manus ejus contra omnes et manus omnium contra eum et e regione universorum fratrum suorum figet tabernaculum* ». « Sa main s'élèvera contre tous et la main de tous contre lui ; il dressera sa tente en face de tous ses frères. » Dans son isolement obstiné et provocateur, le Bédouin est demeuré l'authentique descendant du fils d'Abraham et le désert reste toujours la région du *bellum omnium contra omnes.* Incapable par lui-même de s'élever au dessus de l'idée de clan, de concevoir une forme plus évoluée d'organisation sociale, il tombe fatalement dans l'émiettement politique, dès que le retrait d'une main de fer, comme ceux de Ziâd ibn Abîhi, de Ḥadjdjâdj et autres, l'abandonne sur la pente de son tempérament anarchique.

Le chef de tribu. Du démagogue moderne on a écrit : « admettant de n'avoir personne au-dessus de soi, il juge intolérable de n'être pas supérieur à d'autres ». Nouveau trait s'appliquant, merveilleusement au Bédouin. Le chef de la tribu portait le titre de *sayyd,* seigneur. Cette appellation est actuellement remplacée par celle de *chaikh,* depuis que *sayyd* est réservé aux descendants de Ḥosain, le petits-fils de Mahomet. Le calife Moʿâwia s'informa un jour auprès d'un chef nomade à quelles conditions, au désert, on obtenait le titre de sayyd. La réponse mérite d'être méditée : « table ouverte, douceur de langage ; s'interdire de rien exiger ; montrer la même affabilité aux petits et aux grands ; bref, les traiter tous en égaux » ! C'est demander l'abnégation, l'héroïsme à jet continu. La sagesse populaire l'atteste dans ces dictons : سيّد القوم اشقاهم et

encore سيّد القوم خادمهم ; « le sayyd de la tribu doit se faire l'esclave, le plus humble de tous. »

La désignation du sayyd dépendra donc du libre suffrage de la tribu. Ce choix s'inspirera du principe du *séniorat*. La précaire autorité du chef se transmettra كابر عن كابر, comme dira la formule, « de vieillard en vieillard, » à savoir d'un homme possédant la pleine maturité de l'âge et l'expérience de la vie. Ces orgueilleux démocrates, la tête farcie de préjugés aristocratiques, ces lutteurs incessamment appelés à défendre contre un agresseur la faible somme de biens qu'ils possèdent, refusent obstinément de se plier aux ordres d'un jeune homme inexpérimenté.. Le vocable *cheikh*, « senior », vieillard, suggère déjà ces répugnances. Sans égards pour les services du chef défunt ou pour les mérites de ses fils et de ses frères, ils répugneront avant tout à se lier envers une famille. Ainsi l'autorité passera capricieusement de l'oncle au neveu ; elle émigrera de clan en clan. On citera comme des phénomènes le cas de chefs dont les ancêtres, en remontant jusqu'au troisième ascendant, furent sucessivement « sayyd. » La transmission du pouvoir, la succession en ligne directe, le principe dynastique enfin, tel que l'inaugureront les Omayyades, révolteront les Arabes. On jugera si ces mœurs politiques permettaient de stabiliser l'autorité, d'atténuer l'individualisme, les instincts anarchiques de la race.

La Mecque. Tournons maintenant notre attention vers les *sédentaires*, de préférence, les citadins. Pour les étudier, nous considérerons la Mecque, la métropole religieuse et commerciale du Ḥidjâz, telle qu'elle nous apparaît à la fin du VIe siècle de notre ère, à la veille de l'entrée en scène de Mahomet.

La Mecque semble correspondre à la *Macoraba* du géographe grec Ptolémée. Le nom dériverait du sabéen *mukarrib*, sanctuaire ; ce qui impliquerait l'antiquité de la Ka'ba à partir de notre IIe siècle au moins. Primitivement nomade, la tribu principale et maîtresse de la cité, celle de Qoraich, s'y était installée depuis environ 200 ans avant l'hégire, et y détenait toute l'autorité. Le dialecte qoraichite — celui que nous a conservé le Qoran — s'était perfectionné et élevé au rang de langue littéraire. Il sera adopté par les poètes de la Péninsule. A la Mecque, Qoraich gouvernait par l'intermédiaire d'une sorte de syndicat de commerçants et formait comme une république oligarchique. La prospérité économique de la Mecque tenait à sa situation géographique et à ses relations avec l'importante route commerciale des Indes. L'étrange cité se trouvait avantageusement campée à l'extrémité de l'Asie des blancs, en face de l'Afrique des noirs, au carrefour des routes conduisant de la Babylonie et de la Syrie vers les plateaux du Yémen, « l'Arabie heureuse » des classiques — vers les provinces de l'Océan Indien et de la Mer Rouge. De la Babylonie, des ports du Golfe Persique et aussi par le Yémen affluent les riches produits du Moyen-Orient et de l'Inde ; par la Syrie, ceux du monde méditerranéen. Nous voyons la Mecque ouvrir des négociations avec les États voisins, obtenir des sauf-conduits, le libre passage pour ses caravanes, conclure l'équivalent de traités de commerce avec Byzance, l'Abyssinie, la Perse et les émirs du Yémen.

Le gouvernement à la Mecque. Nous avons prononcé le mot de république, à défaut d'un terme mieux approprié. A la Mecque, on découvre une autorité, une forme gouvernementale ; mais combien pré-

caire, difficile à déterminer. C'est la « Mala' » du Qoran (**23**, 34, 48 ; **26**, 33 ; **27**, 29, 38), quelque chose comme une réunion de notables, des chefs de clan. Elle groupait les personnalités des plus riches et des plus influentes familles. Ainsi Aboû Sofiân, père du futur calife Mo'âwia, de l'illustre famille omayyade, est appelé شيخ قريش وكبيرها, « cheikh de Qoraich et son chef. » Prenons garde de trop serrer cette titulature sonore, accordée d'ailleurs à d'autres Qoraichites contemporains d'Aboû Sofiân. Même à la Mecque, nous rencontrons encore les mœurs et les préjugés de l'Arabie individualiste, Aboû Sofiân fut simplement le premier des marchands, des financiers mecquois, le plus riche peut-être, assurément le plus intelligent, le plus patriote et possédant, comme personne, le sentiment de l'intérêt commun. Dans ces qualités réside le secret de sa réelle autorité et de son influence d'ailleurs toute morale. En face de lui et de ses collègues du syndicat marchand, les chefs de familles qoraichites conservent jalousement leur autorité et le droit de *veto* dont ils n'hésitent pas à user ; les décisions devant être prises à l'unanimité. Mais sans toucher à l'autonomie des clans particuliers, la communauté ou *Mala'* sait à l'occasion exercer une pression discrète, lorsque le bien public, l'intérêt de la cité commandent cette intervention. C'est cet intérêt qu'elle invoquera pour s'opposer d'abord à la propagande religieuse de Mahomet. La *Mala'* débute par des conseils auxquels succèdent des menaces. Vient enfin la mise hors la loi, c'est à dire au ban de la tribu laquelle refuse sa protection aux récalcitrants. Cet instinct de solidarité, uni aux réveils incessants de l'esprit anarchique, propre aux Arabes, constitue l'originalité de l'organisation mecquoise, telle que nous la constatons, à la veille de l'hégire.

Cet esprit conservateur se trouve favorisé par le désir d'exploiter commercialement la sauvegarde des mois sacrés — sorte de trêve de Dieu — ensuite l'attraction exercée par le sanctuaire de la Ka'ba et par le pèlerinage annuel, avec ses stations voisines de la Mecque, centres de foires, visitées par la majorité des Arabes. Le syndicat qoraichite s'ingénia pour utiliser ces avantages, uniques en Arabie, afin d'en faire bénéficier les intérêts économiques de la cité. La raison mercantile primait toute autre considération à la Mecque.

Vie commerciale. Quand on étudie de près la touffue et pittoresque littérature de la *Sîra* et du *hadîth*, on éprouve l'impression de la vie intense, débordant de « cette stérile vallée » de la Mecque, comme l'appelle le Qoran (**14**, 40). On croit surprendre comme le bourdonnement d'une ruche humaine, se trouver aux abords de nos Bourses modernes. C'est la même agitation, la même fièvre de lucre, la même fureur de spéculation, et aussi la même succession de fortunes rapides et de catastrophes soudaines. La Mecque devient le paradis des caravaniers, des courtiers, des entremetteurs, des banquiers avec leurs prêts d'argent, placés à des taux usuraires ou paraissant tels à qui refuse de tenir compte des risques énormes du capital à cette époque et dans ce milieu de nomades insaisissables. Dans les échoppes de changeurs, on spécule sur le change ; on joue à la hausse, à la baisse sur les monnaies étrangères, sur le chargement des caravanes, sur leur arrivée et aussi sur leur retard. L'afflux des pièces byzantines, sassanides et yéménites la complication des anciens systèmes monétaires, les connaissances exigées pour leur manipulation, donnaient lieu à d'infinies combinaisons, aux plus fructueuses opérations. Elles sont courageusement

dénoncées dans les sourates mecquoises du Qoran.

Caravanes. Au dire de Strabon, tous les Arabes sont courtiers et commerçants, κάπηλοι μᾶλλον οἱ Ἄραβες καὶ ἐμποριχοί. « L'Arabie pratique le commerce ou la razzia ». *In commerciis aut latrociniis degit,* assure Pline (*Hist. nat.* VI, 162). Le Qoran en appelle sans cesse aux souvenirs que les Mecquois ont dû rapporter de leurs randonnées commerciales : « N'ont-ils pas voyagé... ? ». A la Mecque, « on ne professait d'estime que pour les marchands », مَن لم يكن تاجرًا فليس عندهم بشيء. Cet engouement avait gagné jusqu'aux femmes. Elles engageaient leur avoir dans les banques et les entreprises commerciales : elles y prenaient des actions, quelquefois pour des sommes minimes. Aussi partait-il peu de caravanes où toute la population, hommes et femmes, ne se trouvât intéressée. Au retour, chacun recevait une part de bénéfices, proportionnée à sa mise, au nombre d'actions souscrites. Le dividende n'était jamais inférieur à 50 % ; souvent même il atteignait le double. Au départ, les caravanes emportaient du cuir, des aromates, des essences précieuses, des métaux, en particulier de l'argent, provenant des mines d'Arabie. Etant donné ce mouvement d'affaires, on ne pourra donc s'étonner, si l'on rencontrait à la Mecque des commerçants que de nos jours nous rangerions parmi les millionnaires. Je dois renvoyer à l'étude spéciale que je leur ai consacrée dans *La Mecque à la veille de l'hégire.*

Site de la Mecque. Et pourtant, on eût difficilement rencontré un site plus austère, même dans l'effondrement du Tihâma, la région la plus basse et la plus désolée de cette âpre province du Hidjâz. Resserrée, comme dans un étau, entre deux montagnes abruptes

et dénudées, la ville occupait le fond d'une dépression, véritable cuvette, où venaient s'emmagasiner en hiver les pluies des redoutables orages du Tihâma. Telle était leur violence qu'elles dévastaient périodiquement la cité et renversèrent, on l'a vu, jusqu'au sanctuaire de la Ka'ba. Dans ce couloir mal aéré, brûlée au cours d'un interminable été par l'implacable soleil d'Arabie, ne possédant pas l'abri d'un palmier, la population, pour apaiser sa soif, se voyait réduite au débit variable du puits de Zamzam, voisin de la Ka'ba. Mais ce bas-fond, tour à tour marécage et fournaise, coïncidait avec une des stations les plus importantes de l'ancienne route des aromates, avec le carrefour des voies continentales, mettant en communication le Yémen, l'Afrique et la Syrie et menant aux riches marchés de l'Inde, objet des convoitises et des compétitions internationales. Cette coïncidence explique, en dépit des multiples désagréments du climat, le rôle joué en Arabie par cette ville étrange qui devait abriter le berceau de Mahomet et celui de l'islam.

3° LA RELIGION

Les orientalistes continuent à disserter sur la réalité, ensuite sur la profondeur du sentiment religieux qu'il convient de prêter aux Sarrasins de la préhégire. Le Qoran (**9**, 98-100 ; **43**, 30 ; **49**, 14) les taxe de mécréance. On ne trouve pas trace, on l'a vu, de véritables préoccupations religieuses, en dépouillant les plus anciens monuments de la littérature bédouine, à savoir, ce qui reste de la poésie préislamite, « légère et indévote », ainsi que l'a pertinemment qualifiée Renan,

l'inventeur du malheureux aphorisme : « le désert est monothéiste » !

La Kaʿba. Nous avons déjà mentionné le culte de la Kaʿba. C'était un édifice rectangulaire, primitivement sans toit. Il servait comme de châsse à la *Pierre Noire*, laquelle était le grand fétiche, la principale, mais non l'unique divinité des Qoraichites. La longueur actuelle de la Kaʿba, fréquemment remaniée et reconstruite — la dernière restauration remonte au XVIIe siècle — est de 12 mètres sur dix ; sa hauteur de 15 mètres. La porte se trouve à 2 mètres au-dessus du sol. Une tapisserie (la *kiswa*) — actuellement apportée d'Egypte — couvrait les 4 murs extérieurs. La Pierre Noire est encastrée dans l'angle sud-est à 1m, 50 du sol, non loin d'une autre, appelée « al-asʿad », l'heureuse ; cette dernière est touchée, non baisée — comme la Pierre Noire — par les fidèles. A la veille de l'hégire, dans toute l'Arabie des Scénites, particulièrement dans le Hidjâz, la religion nous offre, derrière la *practica multiplex*, à travers la variété des observances locales, un trait caractéristique. C'est la prédominance, la popularité de la *litholâtrie*, du culte des pierres divines ou *bétyles*. Elles étaient appelées *bait Allah*, « maison d'Allah » ; elles passaient pour la représentation et aussi la demeure de la divinité, sans que personne se souciât de scruter, de discuter ces données traditionnelles. Primitivement sanctuaire bédouin, la Kaʿba, avec le puits sacré de Zamzam, avait servi de centre d'attraction à l'agglomération de sédentaires qui était devenue la Mecque.

Pas d'idoles. Malgré l'absence d'une véritable mythologie, rappelant celle de la Grèce, le paganisme

arabe possédait une sorte de panthéon où figurent des dieux et des déesses ; nommons la triade féminine : al-Lât, al-ʿOzzâ, et al-Manât, ensuite « les filles d'Allah ». Leurs relations sont mal étudiées. Elles apparaissent de même imprécises dans la mythologie de l'Arabie méridionale ou Yémen. Celle du Hidjâz n'a pas connu les idoles proprement dites, représentations figurées d'êtres divins. Voilà pourquoi le Qoran ne fulmine nulle part expressément contre des images ou effigies proprement dites ; son auteur n'ayant pas rencontré leur équivalent dans la gentilité arabe. Ses divinités étaient, nous venons de le voir, des pierres lesquelles affectaient les formes les plus variées : blocs erratiques, monolithes dressés ou bizarrement sculptés par les érosions atmosphériques, prenant parfois des apparences d'hommes, de colonnes ou de pylônes. Certaines restaient adhérentes au roc où on les avait découvertes. D'autres comme la Pierre Noire, étaient enchâssées dans un édicule, quand on ne se contentait pas de les entourer d'un cercle de pierres. Un puits se trouvait ordinairement dans le voisinage, servant aux ablutions, souvent aussi un arbre sacré, lui-même dieu, ou habitacle d'un être divin. Il servait à suspendre les trophées de guerre, les armes votives, les offrandes des visiteurs, parfois un bout d'étoffe ou un pan d'habit.

Autour s'étendait le *ḥaram*, territoire sacré, jouissant du droit d'asile pour tous les êtres vivants, hommes et animaux. Les arbres mêmes du *ḥaram* devaient être religieusement respectés ; aucune branche n'en pouvait être détachée. Ces sanctuaires rustiques en plein air demeuraient déserts la majeure partie de l'année. La tribu — chaque tribu ou groupe de tribus possédait ses dieux particuliers — s'y réunissait à des époques solennelles — nommons les débuts de l'automne et du

printemps — pour offrir des sacrifices, principalement de chameaux. On exécutait des tournées (ṭawâf) autour du fétiche qu'on touchait ou baisait au passage. Les assistants étaient assujettis à des purifications et à des abstinences rituelles. L'holocauste biblique n'était pas connu. Le sang de la victime, parfois remplacé par des libations de lait, était versé sur le bétyle ou dans une ouverture pratiquée au pied du dieu-fétiche. Suivaient des repas rituels — sorte de communion — où la chair était consommée par les participants lesquels s'étaient tous fait raser la tête. Cette cérémonie terminée, on sortait du *ḥaram*, état sacré, pour rentrer dans le *ḥill*, le profane ; autrement dit pour reprendre les occupations ordinaires.

Certains bétyles étaient transportés à la guerre, quand la communauté nomade se trouvait engagée dans une lutte où son existence entrait en jeu. Il en était de même pendant certaines cérémonies religieuses, celles des *Rogations* p. ex. ou *istisqâ'*, à la suite de sécheresses prolongées ou à l'époque des pèlerinages. On utilisait pour cette translation des *qobba*, sortes de pavillons-tabernacles en cuir de couleur rouge. Ces processions se terminaient par le septuple *ṭawâf*, la circumambulation rituelle autour du sanctuaire. La garde de la *qobba* était confiée à une escorte de femmes. Elles accompagnaient les chants liturgiques, les acclamations sacrées au son des tymbales. A l'époque du pèlerinage, des processions analogues conduisaient les assistants aux diverses stations du pèlerinage ou reliaient entre eux des sanctuaires voisins. On pratiquait également la divination au moyen des flèches rituelles, tirées au sort, en présence du bétyle, par le *kâhin* ou devin attitré. Elles fournissaient la réponse affirmative ou néga-

tive à la question proposée. Une *kâhina*, devineresse, remplaçait souvent le *kâhin*.

C'est à ce fétichisme, extrêmement primitif, que se rattachaient le culte qoraichite et l'ensemble du pèlerinage de la Mecque avec ses stations, *mauqif*, à ʿArafa, Minâ etc., ses circumambulations et ses processions à Ṣafâ et Marwâ et autres sanctuaires, urbains. De ce complexe de cérémonies archaïques, le *ḥadjdj* islamique a conservé les principales pratiques.

Il les a démarquées sommairement. Pour leur enlever leur signification polythéiste, il les rattache au culte d'Allah et les dit instituées par Abraham, fondateur de la Kaʿba. Incurablement fatalistes, les Bédouins n'avaient conservé aucune notion précise d'une vie future ou de l'éternité de l'âme. Ils admettaient l'existence des *djinn*, êtres mal définis, tenant le milieu entre le démon et l'homme, se reproduisant comme ce dernier. Ils sont redoutés, parce que jouissant de la faculté de se rendre invisibles et pourtant soumis à la loi de la mort. Dans le siècle qui vit naître Mahomet, Allah commence toutefois à émerger de la masse des divinités particulières et du groupe des bétyles. On les honore toujours mais on reconnaît que *Allah akbar*, Allah est plus grand.

Ministres du culte. Il n'existait pas de vraie *cléricature* ou de *caste sacerdotale*. Celle-ci se trouvait suppléée par des hiérophantes, figurants d'ordre inférieur : devins, augures, aruspices, desservants, gardiens de bétyles et de sanctuaires. Le *kâhin*, et son pendant féminin la *kâhina*, rendent les oracles, interrogent les flèches sacrées, président à l'*istisqâ'*, destiné à obtenir la pluie. Un esprit (*djinn*, démon etc.) est censé les inspirer. Les *sâdin* sont de simples gardiens de sanctuaires. Les *ʿâif* et les *qâif* interprètent les augures et

décident dans les cas embrouillés d'état-civil et de généalogie. Le *ʿâif* connaît les formules et les gestes pour conjurer les mauvais augures (*zajar*). Le *qâif* utilise surtout la ressemblance des pieds pour décider dans les cas de paternité. Les *kâhin* occupent le sommet de cette hiérarchie mal définie ; la charge n'est pas héréditaire comme celle de *sâdin*. Ils accompagnent les armées, la *qobba*-tabernacle et grâce à leur prescience doivent renseigner sur les desseins, les mouvements de l'ennemi. Ils exercent également les fonctions de *ḥakam*, juge-arbitre. On leur suppose — et plus souvent aux *kâhina*, pythonisses — un pouvoir secret, comme d'attirer la pluie, de conjurer les esprits, les maladies, les maléfices, celui de rendre inoffensifs, au moyen de formules mystérieuses — tel le Balaam de la Bible — les armes et les manœuvres de l'ennemi.

Rien ne prouve que l'infanticide ait été répandu en Arabie, en dehors de la tribu de Tamîm, qui l'aurait pratiqué pendant une grave famine. Cette imputation, trop facilement admise par les orientalistes, repose sur le peu de cas que les Bédouins faisaient de leurs filles. On en a rapproché une interrogation oratoire du Qoran (**16**, 61), laquelle a été interprétée trop littéralement par les poètes, surtout par Farazdaq, au 1er siècle de l'hégire.

Les Juifs. Nous avons déjà mentionné l'occupation par les Juifs des oasis du Hidjâz. On les rencontrait en groupes plus compacts à Médine. Ils y détenaient les meilleurs domaines, le commerce et l'industrie et avaient permis aux Arabes — ceux qu'on appellera bientôt les *Anṣâr* — de s'y installer comme leurs clients. Ces clients, ayant fini par acquérir la suprématie numérique, aspiraient à devenir maîtres exclusifs. Après

l'hégire, Mahomet se heurtera à l'hostilité des Juifs de Médine ; le Qoran en témoigne éloquemment. Tâif possédait, elle aussi, une colonie israélite. A la Mecque, ils n'étaient représentés que par des marchands de passage. Dans le Yémen, ils avaient réussi à fonder un Etat juif et ils y entrèrent en collision avec les chrétiens du pays.

Ils avaient des rabbins, des synagogues, des écoles, toute l'organisation enfin et aussi les préjugés exclusifs du mosaïsme talmudique. Pour eux, les Arabes étaient des « ommyyoûn », des *gentils*, non des *illettrés* ou seulement dans le sens qu'ils ne possédaient pas de « Kitâb », livre révélé. Ils les regardaient de très haut, quoiqu'eux-mêmes, en très grande majorité, composés de prosélytes d'origine ismaélite. Ce dédain leur fera tort dans leurs luttes contre l'islam. Il ne les a du moins pas empêchés de cultiver eux aussi, et avec succès, la poésie arabe, et dans un ton non moins profane que les Bédouins, sans que rien y décèle les idées religieuses des auteurs. Tous étaient sédentaires ; on ne connaît pas une seule tribu juive nomade.

Les chrétiens. Beaucoup moins favorisé comme diffusion et surtout comme cohésion, ne jouissant pas, comme les Juifs, de l'avantage d'être groupé dans des oasis, tel était, dans le Ḥidjâz le christianisme, si répandu parmi les Bédouins confinant à la frontière syrienne, ensuite dans les Etats des Ghassânides, ainsi que dans le Yémen où il luttait avec avantage contre le judaïsme. Il bénéficiait pourtant auprès des Bédouins du prestige des Etats chrétiens de Byzance, d'Abyssinie des Ghassânides et des Lakhmides : avantage refusé aux Israélites. Dans le couloir de Wâdil-Qorâ, ensuite dans le voisinage de la Syrie, on rencontrait des groupes

d'ascètes et d'ermites chrétiens. L'ancienne poésie atteste la popularité de ces moines et le Qoran (**5**, 85 ; **24**, 35 etc ; **57**, 27) conserve l'écho de cette sympathie. A la Mecque, nous ne pouvons constater que l'existence d'une infime poignée de chrétiens indigènes, à savoir qoraichites. Comme les Juifs, les Chrétiens se livraient en Arabie au commerce, principalement de colportage dans les villes les oasis et les campements bédouins. Les Abyssins chrétiens, commerçants esclaves, paraissent avoir été nombreux à la Mecque. Tous ces étrangers étaient des tenants de vieilles hérésies. Ils appartenaient à des sectes hétérodoxes, principalement au jacobitisme, ensuite au nestorianisme et à ce christianisme d'Abyssinie, fortement mêlé d'éléments judaïques. A la Mecque, Mahomet semble avoir recherché leur compagnie (**16**, 105 ; **25**, 8).

La fréquentation de ces informateurs, esprits frustes et parlant une langue étrangère (Qoran **16**, 105), connaissant mal leur religion, ensuite leur désaccord et leurs divisions doctrinales (Qoran **19**, 35, 38), toutes ces circonstances n'ont pu contribuer à fixer les idées de Mahomet sur les dogmes et la valeur du christianisme. Il n'a pas commencé par le distinguer nettement du judaïsme et tous les deux d'une sorte de révélation primitive. Telle fut également l'illusion du petit groupe contemporain des *ḥanif* — des monothéistes, ni juifs, ni chrêtiens. Dans la sourate **5**, 112 etc. on voit comment il s'est représenté le sacrement de l'Eucharistie. Dans le principe et avant son arrivée à Médine, Mahomet s'est cru, sur les grandes lignes, d'accord avec les deux religions *scripturaires*. Il en appelle constamment à leur témoignage (Qoran **16**, 45 ; 21, 7, *passim*) et trouve ensuite dans cet accord sur les dogmes monothéistes la preuve de la réalité de sa mission, pour travailler parmi

ses compatriotes au triomphe du monothéisme. Cordialement il souhaite (Qoran **30**, 4) la victoire des Byzantins sur les Iraniens polythéistes. C'est à Médine, en discutant avec les Juifs, qu'il s'apercevra de ses illusions et conclura résolûment à la mauvaise foi chez les Scripturaires. Il les accuse de lui avoir caché — il s'agit des Juifs surtout — ensuite d'avoir altéré leurs Livres saints.

II. MAHOMET

LE FONDATEUR DE L'ISLAM

C'est dans cette anarchique Arabie, dans le milieu cosmopolite et païen de la Mecque qu'est né « Mohammad », forme originale du nom francisé Mahomet. Le Qoran (**61**, 6) l'appelle également « Ahmad ». Ces deux noms apparaissent dans les sourates médinoises, et pas auparavant. La Date de sa naissance devrait se placer, non pas vers 570 — date traditionnelle encore communément admise par les islamologues — mais aux environs de 580, s'il est vrai qu'il n'a guère dépassé la cinquantaine.

Sa vie nous est connue par le Qoran et par une compilation consacrée par la Tradition séculaire, la *Sira*, dont, dès la fin du 1er siècle H., les musulmans commencèrent à recueillir, ensuite à rédiger les matériaux ; la masse en a augmenté avec le recul des années. Depuis un demi-siècle surtout, cette prolixe documentation a été soumise par les orientalistes à une critique extrêmement serrée. La partie la moins connue de la *Sira*, la plus discutée aussi, est la période mecquoise de la vie du Prophète. A partir de l'hégire, les données principales gagnent en précision.

1° PÉRIODE MECQUOISE

Jeunesse. Mahomet appartenait à une bonne famille, celle des Hâchimites. Elle se rattachait à l'ancêtre Qoṣayy que la *Sira* représente comme le fondateur de la grandeur qoraichite et par Qoṣayy à ce qu'on pourrait appeler l'aristocratie citadine, mais était tombée dans l'indigence. A la Mecque, ses ennemis objecteront à sa mission prophétique cette obscurité et l'humilité de sa situation sociale (Qor. **17**, 96 ; **25**, 8 ; **43**, 30). Son père s'appelait ʿAbdallah, sa mère Amina. Il ne connut pas son père, mort à l'étranger, et il entrevit à peine Amina enlevée prématurément. Le Qoran ne conserve aucune allusion à ses parents. La sourate **93** atteste qu'il devint orphelin de bonne heure et passa son enfance et sa jeunesse dans le dénûment. A ces détails se réduit ce que nous savons de certain sur ses 25 premières années. Il était, assure-t-on, estimé pour sa loyauté. C'était un esprit réfléchi ; il s'intéressait aux questions religieuses qui laissaient indifférents ses sceptiques concitoyens. Il aimait à en discuter avec les rares scripturaires de passage. On le surprend à la recherche d'un idéal religieux supérieur à celui de son entourage mecquois. Ses voyages en dehors de la Mecque et même de l'Arabie n'offrent rien d'invraisemblable ; tous les Qoraichites se trouvant engagés dans le commerce par caravanes. Le Qoran y fait de fréquentes allusions et même à des voyages en mer. Ces dernières comptent parmi les plus fraîches descriptions du recueil et les plus précises (**10**, 23 ; **16**, 4 ; **24**, 39, 40). C'est au cours de ces déplacements que la *Sira* le met en rapports avec

des moines chrétiens qui auraient prédit sa grandeur future.

Mariage, Vocation. L'orphelin hâchimite aurait été recueilli d'abord par son grand-père ʿAbdalmoṭṭalib, ensuite par son oncle Aboû Ṭâlib, le père de ʿAlî. Aux environs de 25 ans, il épousa une riche veuve mecquoise, Khadîdjà, d'âge très mûr — elle avait dépassé la quarantaine. La fortune de sa femme le délivra des soucis de la vie matérielle. Elle lui donna des enfants dont seules les filles restèrent en vie. Sa fille Fâṭima lui survécut. Mariée à ʿAlî son cousin, elle devint par ses fils Ḥasan et Ḥosain, l'aïeule des nombreuses familles de *Chérifs* ou descendants du Prophète. Le titre est parfois étendu à d'autres fils de ʿAlî, mais non issus de Fâṭima.

La question de la vie future et de ses conséquences morales ne préoccupait guère les Mecquois. En agitant ce problème, Mahomet, vers l'âge de 30 ans (Qor. **10**, 17), traversa une crise religieuse. Elle amena, à la suite de longues méditations solitaires, d'obsessions de Satan (**7**, 199; **23**, 99; **41**, 36) et de visions nocturnes (Qor. **44**, 3 ; **73**, 1 etc. ; **74**, 1 etc. ; **97**, 1), la conversion de cet esprit sérieux. Dégoûté du grossier fétichisme et du matérialisme des Qoraichites, il embrassa le monothéisme et la croyance au dogme de la résurrection. Se trouvant sur ces dogmes d'accord avec les juifs et les chrétiens, persuadé que, comme il n'existe qu'un Dieu unique, il ne doit y avoir qu'une seule révélation, en dehors de laquelle les Arabes ne pourraient avoir été laissés, il se jugea appelé à prêcher ces vérités parmi ses compatriotes et en leur langue. Rôle modeste se bornant à donner comme une rédaction arabe de la

révélation universelle, adaptée aux besoins de chaque peuple. La date exacte, les circonstances précises de cette évolution religieuse, comment graduellement de prédicateur et de moraliste, il se crut élevé au rôle de prophète, sont demeurées inconnues. Nous ne possédons à cet égard que les mystérieuses allusions du Qoran (**96**, 1-5 ; **74**, 1-10 ; **53**, 1-18 ; **81**, 17, etc.). Elles se trouvent transcrites et détaillées par la *Sira*, en d'innombrables et pittoresques anecdotes.

Première prédication. Il se mit à prêcher sa foi nouvelle, d'abord au milieu de l'indifférence, bientôt de l'hostilité des sceptiques Mecquois. Ses revendications sociales, en faveur des pauvres, irritèrent les riches, oppresseurs des faibles. Ils le traitèrent de révolutionnaire et l'accusèrent de détruire la constitution sur laquelle reposait la prospérité de leur cité. Lui-même se proclamait « un homme ordinaire, mais chargé de prêcher la révélation monothéiste » (**41**, 5). Contre le Prophète ses adversaires employèrent principalement l'arme du sarcasme. Ils la dirigèrent de préférence contre le dogme de la résurrection, inlassablement prêché par le novateur, ensuite contre sa prédiction d'une catastrophe imminente et les développements eschatologiques que le prédicateur y rattachait. Pour se soustraire à ces vexations plusieurs des premiers musulmans émigrèrent en Abyssinie. Ces discussions se trouvent longuement exposées dans les sourates mecquoises. On y retrouve également le récit de l'*isrâ*, de son « voyage nocturne » de la Mecque à Jérusalem. Il forme le début solennel de la 17e sourate : « *Gloire à Celui qui nuitamment* transporta son serviteur du sanctuaire sacré (*la Mecque*) au sanctuaire lointain, dans le pays que nous avons béni (*la Terre Sainte*), à l'effet de lui révéler ses mer-

veilles. Allah entend, voit tout ». Depuis lors, l'islam réclame Jérusalem comme sa troisième ville sainte.

Insuccès. L'hégire. La carrière publique de Mahomet à la Mecque semble calquée sur le patron des prophètes, ses prédécesseurs, dont le Qoran expose longuement les tribulations. Son insuccès le convainquit bientôt de l'impossibilité de convertir ses concitoyens. Sa constance ne s'en trouva pas ébranlée, pas plus que la foi en sa mission qu'il conservera jusqu'à la fin. Il commença par la communiquer à un petit groupe d'adhérents, parmi lesquels on distinguait des hommes résolus, comme Aboû Bakr et ʿOmar, lesquels deviendront ses plus dévoués auxiliaires. Après un infructueux voyage de propagande à Ṭâif, le hasard des rencontres le mit en communication avec des Arabes de Médine de passage à la Mecque et que les rapports avec leurs concitoyens juifs avaient rendus plus accessibles aux idées religieuses. Ils l'invitèrent à se transporter chez eux. Il comptait alors 40 ans environ — 50, d'après la version traditionnelle et généralement admise.

Son exode de la Mecque inaugura *l'hégire*, « hidjra » c'est à dire, émigration. Il forme le point de départ de *l'ère musulmane*, instituée 17 ans plus tard par le calife ʿOmar. Elle est censée avoir commencé le 16 Juillet 622 de J. C. Dans la carrière de Mahomet, l'hégire marque un changement non moins intéressant : l'évolution politique de l'islam. Mahomet, d'abord prédicateur monothéiste, ensuite prophète, va devenir chef d'État. Dans le vieux droit arabe, l'hégire signifiait non seulement la rupture avec sa ville natale, mais équivalait pour celle-ci à une sorte de déclaration de guerre. Le syndicat mecquois ne s'y trompera pas. Jusque-là pour les disciples de Mahomet, le mot d'ordre, la consigne

avaient été de «tenir ferme» au milieu des contradictions de n'user que de moyens de persuasion. Le *djihâd* était une guerre spirituelle. A Médine, s'ouvre la période d'action. Il sera recommandé de lutter par les armes, jusqu'à ce que l'islam ait le dessus et que « les infidèles soient humiliés et forcés de payer l'impôt » (Qoran **9**, 29).

2° PÉRIODE MÉDINOISE

A Médine. Quelques centaines de Médinois païens ne tardèrent pas à accepter la nouvelle doctrine. Ce sont les *Anṣârs* (Qor. **9**, 101) c.-à-d. « les Auxiliaires ». Des Mecquois musulmans avaient précédé le maître à Médine. Eux et leurs concitoyens, ainsi que les autres Arabes qui afflueront à Médine sont désignés sous le nom de *Mohâdjir*, « Emigrés ». (Qor. *loc. cit.*). *Auxiliaires* et *Emigrés* formeront les rangs de la future aristocratie de l'islam. Par une convention, *ʿahd*, très habilement rédigée, Mahomet essaya de jouer le rôle d'arbitre suprême entre musulmans, juifs et païens de Médine et d'amener toutes les contestations par devant son tribunal. Sa première intention semble avoir été de trouver un *modus vivendi* avec les Juifs (**3**, 57). Arbitre et pacificateur, il préparerait graduellement les esprits à accepter sa suprématie religieuse et politique.

Il y aurait sans doute réussi, étant donné la malléabilité des Médinois, sans l'obstination des Juifs de l'oasis. Convaincu d'avoir puisé à la même source de la révélation que les Juifs, il les accusa de falsification (taḥrîf), soit dans le texte, soit dans l'interprétation de la Bible. Ses premiers rapports avec eux lui permirent du moins de se familiariser avec l'histoire biblique d'Abraham. Il y apprit les relations généalogiques d'Is-

maël avec le peuple arabe. Il utilisera plus tard ces données pour rendre l'islam indépendant des deux monothéismes *scripturaires*, le judaïsme et le christianisme, avec lesquels il ne tarda pas à découvrir son désaccord doctrinal. Mahomet rattacha l'islam à Abraham, considéré comme son ancêtre religieux. En proclamant ce patriarche fondateur de la Ka'ba, il se flatta de pouvoir dépaganiser le vieux sanctuaire mecquois et de le consacrer au culte d'Allah ; (**2**, 121, 129, 179 ; **3**, 89, etc. ; **22**, 30, 34), tout en ménageant le nationalisme qoraichite. Au lieu de Jérusalem, la Ka'ba devint la *qibla*, direction de la prière, pour les musulmans (Qor. **2**, 136 etc).

Après avoir essayé de se rapprocher des Juifs, à tout le moins, par une entente politique, il dut se convaincre que tout le séparait d'eux et combien ils lui demeuraient hostiles. Posant en principe que la prophétie était le privilège exclusif d'Israël, ils se refusèrent à reconnaître les prétentions du prophète *ommî*, «gentil». Mahomet a repris le qualificatif de « ommî » et le célèbre comme une prérogative gratuite d'Allah, « choisissant qui il veut ». Leurs rabbins ne cessèrent de le harceler avec leurs discussions et leurs plaisanteries ; leurs poètes le criblèrent d'épigrammes. Il les accuse de lui avoir caché leurs livres saints et d'avoir prétendu battre monnaie sous prétexte de les lui communiquer (**3**, 184). Poussé à bout, Mahomet les déclarera « les pires ennemis de l'islam » (Qor. **5**, 85). Renonçant à les convaincre, il pensa d'abord pouvoir les intimider par le meurtre de leurs principaux chefs. Ensuite quand il se sentit en sécurité du côté de la Mecque, il adopta contre ses obstinés contradicteurs des mesures plus radicales encore.

Les combats. Badr. Quelques mois après son installation à Médine, Mahomet lança des bandes pour intercepter les caravanes de la Mecque. C'était une réponse aux vexations contre ses rares adhérents demeurés dans sa ville natale. C'était aussi attaquer la Mecque au point le plus vulnérable. Le syndicat qoraichite s'alarma. Le trafic, c'est-à-dire la prospérité de la cité se trouvait compromis ; il dépendait de la sécurité des routes commerciales.

Dans l'intervalle une importante caravane mecquoise avait pris le chemin de la Syrie. Elle devait en ramener pour près d'un million de marchandises et de valeurs. Mahomet se promit de la capturer à son retour. Cette nouvelle mit l'émoi à la Mecque où le chef de la caravane, Aboû Sofiân, avait pu donner l'alarme et réclamer du secours. Tumultueusement on y organisa un contingent de plusieurs centaines d'hommes, commerçants et bourgeois, brusquement arrachés à leurs comptoirs ; soldats improvisés, mal préparés à affronter des adversaires résolus qu'ils se donnaient le tort de mépriser. Cette cohue s'imagina que l'ennemi se disperserait à la nouvelle de leur approche.

Malgré le contre-ordre envoyé par Aboû Sofiân, lequel avait pu gagner de vitesse les Médinois et sauver sa caravane, les Mecquois s'avançaient, dans le plus grand désordre, vers Badr, théâtre d'une foire annuelle. Et à tout hasard, les marchands qoraichites avaient apporté leur pacotille pour ne pas manquer l'occasion d'une spéculation favorable. C'est au marché de Badr, qu'ils se heurtèrent inopinément aux contingents médinois, accompagnés par Mahomet en personne. Ce fut un débandade lamentable. Malgré leur très notable supériorité numérique, les Mecquois comptèrent plusieurs douzaines de morts et autant de prisonniers qu'ils

durent racheter au prix fort. C'est le miracle de Badr, (an 624), célébré par le Qoran (**3**, 119). Il exalta l'orgueil des musulmans et eut en Arabie un retentissement considérable.

Ohod. L'humiliation, la consternation furent grandes à la Mecque. Pendant toute une année, on y prépara la revanche militaire. L'orgueilleuse république y consacra le demi-million, montant des bénéfices réalisés par la caravane de Badr que l'habileté d'Aboû Sofiân avait arrachée au désastre. Les Mecquois prirent leur revanche à la journée d'Oḥod (625), nom d'une montagne près de Médine. Les musulmans y furent complètement battus et le Prophète lui-même blessé. Les vainqueurs n'osèrent attaquer Médine, ville ouverte et dégarnie de défenseurs. Leur indécision changea le succès d'Oḥod en une victoire sans lendemain. Quant à Mahomet, ce grave échec ne réussit pas à abattre son courage. Quelques mois après la journée d'Oḥod, il reprit ses attaques et les courses contre le commerce mecquois qu'il réduisit bientôt aux abois.

Guerre de la Tranchée. La Mecque convoqua les contingents des tribus bédouines, ses alliées ; elle mobilisa ses troupes mercenaires, les « Aḥâbîch » ainsi appelées parce qu'elles étaient en majorité originaires d'Abyssinie. La nouvelle armée, forte de 10.000 hommes environ, vint, en 627, attaquer Médine. Cet épisode figure dans la *Sîra* sous le nom de « guerre de la tranchée » ou *Khandaq*. Pour suppléer à l'infériorité marquée de ses forces militaires, Mahomet avait imaginé de protéger au moyen d'un très modeste fossé, *khandaq*, la partie la plus vulnérable de la cité. Ce faible obstacle suffit pour briser l'élan des assaillants. L'entente et la

confiance mutuelle firent défaut entre Bédouins et Mecquois. Les adroites manœuvres de Mahomet achevèrent de les diviser. On se battit à distance, principalement à coups de pierres et de flèches. Au bout d'un mois, les confédérés se décidèrent à lever le blocus de Médine (cf. Qor. **33**, 9-27). En additionnant les pertes dans les deux camps, on n'arrive pas à parfaire le chiffre de 15 morts. Cette illustration par les faits vient confirmer notre esquisse théorique sur la nature exacte du courage bédouin (voir p. 15).

Diplomatie. A partir de cet avantage, Mahomet aurait pu considérer la partie comme gagnée. Au lieu de l'exploiter par les armes, il préféra recourir à la diplomatie où il excella. Parti à la tête de 1400 musulmans sous prétexte d'accomplir le pèlerinage, il accepta pour la forme un dessous. Il se laissa avec les siens arrêter aux abords du *ḥaram* par les Mecquois en armes. Mais ce qui lui tenait à cœur, il sut arracher à leurs négociateurs, lui, le *ṭarîd*, le banni politique, l'accord dit de Ḥodaibyya (628). Dans cet accord, rédigé en double exemplaire, il traitait d'égal à égal avec la Mecque et en qualité de chef d'Etat. L'islam y gagna en prestige et s'assura de nouveaux adhérents parmi les Qoraichites. Les plus remarquables de ces recrues étaient sans contredit les deux futurs capitaines, Khâlid ibn al-Walîd et ʿAmrou ibn al-ʿAṣi.

Tout en préparant par les armes et par la diplomatie la reddition de sa ville natale, Mahomet avait travaillé, surtout à partir d'Oḥod, à s'assurer la possession exclusive de sa base d'opérations, l'oasis médinoise. Un groupe de Médinois influents avait accepté d'embrasser l'islam, mais ils entendaient rester maîtres chez eux,

au lieu d'être gouvernés par les Mohâdjir mecquois de l'entourage du Prophète.

Ils complotèrent de se débarrasser de ces intrus en leur coupant les vivres (**63**, 7 etc.), les moyens d'exister. Ce sont ceux que le Qoran appelle « monâfiqoûn », hypocrites et « cœurs malades » (**24**, 47 etc.). Mahomet triompha sans trop de peine de ce mouvement à tendances nationalistes, dont les chefs, gênés par leurs convictions islamiques, manquèrent de décision (**4**, 142). Le Qoran (**9**, 75), avec raison, raille leur impuissance à réaliser leur programme. Ils parlèrent et s'agitèrent au lieu d'agir.

Expulsion des Juifs. Les Juifs de Médine lui donnèrent plus de mal. Il avait essayé vainement de les gagner. Eux aussi manquèrent de décision. Au lieu de s'unir résolument, d'abord entre eux, ensuite aux ennemis de Mahomet, ils se contentèrent de le provoquer par leurs sarcasmes. Cette sourde mais stérile opposition acheva de l'exaspérer. Il commença par réduire, ensuite par expulser leurs clans les plus faibles. Le dernier — celui des Banoû Qoraiza — fut vaincu. Tous les hommes valides, au nombre de 600, furent sans pitié passés par les armes. On vendit à l'encan femmes et enfants. Sur leurs florissants domaines, Mahomet établit les *Emigrés* de la Mecque. Les Juifs de Khaibar et de Fadak durent également se soumettre et accepter de cultiver, en qualité de fermiers, leurs fertiles oasis pour le compte des musulmans, devenus leurs maîtres. Après avoir rompu avec les Juifs, Mahomet se tourne vers « ceux qui se nomment chrétiens » ; il loue « leurs dispositions bienveillantes et leur absence d'orgueil, parce qu'ils ont des prêtres et des moines » (**5**,83). Il rompra avec eux, ne les ayant pas trouvés plus sou-

ples que les Juifs (**3**, 73 ; **8**, 34 ; **9**, 31), quoique moins provoquants.

Echec de Moûta. (629). Mis en appétit par ces succès, d'autre part forcés par l'accord de Ḥodaibyya (v. p. 41) de respecter les caravanes mecquoises, les musulmans tournèrent leurs regards du côté de la Syrie. Une forte colonne de 3000 hommes partit pour aller razzier la Transjordanie. Mahomet ne parait pas avoir eu confiance dans l'issue de l'aventure ni l'avoir approuvée, pas plus que son entourage intime. Rien ne prouve qu'il ait jamais sérieusement envisagé des conquêtes en dehors des frontières arabes ; sans quoi il n'aurait pu se dispenser d'accompagner la périlleuse expédition où les Aboû Bakr, les 'Omar; et les plus illustres « compagnons » s'abstinrent également de figurer. Il s'y laissa remplacer par Zaid, son fils adoptif. Arrivé à Moûta, près de Karak, à l'est de la Mer Morte, la razzia médinoise s'y heurta aux *Mosta'riba*, Arabes chrétiens de Syrie, ralliés à l'empire byzantin.

Ainsi que Mahomet l'avait redouté, les musulmans furent complètement battus. Khâlid ibn al-Walîd réussit à ramener à Médine les lamentables débris de la folle expédition. Dans l'intervalle, Mahomet avait jugé le moment venu et mûri en son esprit un projet qui lui tenait particulièrement à cœur : la conquête de sa ville natale.

Conquête de la Mecque. Dans cette métropole, tous les esprits clairvoyants jugeaient la partie irrémédiablement perdue pour la Mecque. Sans se découvrir, Mahomet entra en relations avec l'homme le plus qualifié parmi les Qoraichites, Aboû Sofiân (v. p. 20) dont il venait d'épouser la fille, Omm Ḥabîba, sœur du futur

calife Mo'âwia. Accouru à Médine, sous prétexte de renouveler l'accord de Ḥodaibyya, le chef qoraichite s'engagea secrètement à faciliter au Prophète, son beau-fils, l'entrée de sa ville natale. Il amuserait ses concitoyens et les empêcherait de prendre des précautions militaires. De son côté, Mahomet accorderait pleine amnistie : personne ne serait inquiété pour le passé. Il respecterait les immunités et l'ancienne organisation de la Mecque où le culte païen devait être officiellement interdit. Mahomet semble même avoir accepté de ne pas y établir sa résidence. Un agent, nommé par lui, le représenterait ; à part quoi, les Qoraichites se gouverneraient d'après leurs anciennes coutumes. Quant aux « Emigrés », Compagnons mecquois de Mahomet et fixés à Médine depuis l'hégire, ils ne réclameraient pas la restitution de leurs biens qui avaient été confisqués.

C'est le « fatḥ Makka », la conquête de la Mecque. Mahomet y pénétra sans coup férir (629). Tout se passa d'après le plan combiné d'avance. Il n'y eut qu'un seul accroc à l'accord convenu. Malgré l'amnistie générale, le Prophète mit à mort une demi-douzaine de ses ennemis, parmi les plus gravement compromis. La population mecquoise prêta l'hommage, *bai'a*, au vainqueur. Mais la conviction faisait défaut. Aussi à la mort du Prophète, on constatera un commencement de défection à la Mecque. Depuis lors cette ville est pour l'islam la ville sainte par excellence, vers laquelle le fidèle doit se tourner dans toutes ses prières et exercices de dévotion.

Derniers succès. De la Mecque, Mahomet alla disperser à la journée de Ḥonain (cf. Qor. **9**, 25) une forte coalition de tribus bédouines. Après quoi, il vint mettre le siège devant la ville de Ṭâif (v. p. 6) dont il

essaya vainement de forcer l'enceinte. De retour à Médine, où il maintint sa résidence, il y reçut la soumission de Ṭâif et l'hommage de nombreuses députations bédouines. Elles s'empressaient d'apporter au Prophète victorieux l'adhésion de leurs tribus. Chez plusieurs — on le verra après sa mort — cette démarche était purement politique et ne comporta pas l'acceptation doctrinale de l'islam.

L'an 631, à la tête d'une forte armée, la plus nombreuse qu'on eût encore réunie en Arabie, Mahomet prit, dans le but sans doute d'effacer le souvenir douloureux de Moûta, la direction de la Syrie. Mais arrivé à l'oasis de Taboûk (v. p. 8), limite du territoire byzantin, il hésita à s'aventurer plus loin. De Taboûk, il se contenta d'envoyer des bandes, lesquelles rançonnèrent les villes de la Nabatée et les petits ports de la Mer Rouge.

Depuis la reddition de la Mecque, Mahomet s'était abstenu d'y reparaître, même à l'époque du pèlerinage. Il s'était contenté de se faire représenter aux cérémonies ; mais il décréta que désormais les infidèles n'y pourraient plus prendre part, sans leur interdire toutefois en aucune façon l'accès du territoire sacré et le droit d'y séjourner, comme précédemment. C'est seulement au début de 632 qu'il se décida à aller, pour la première fois, prendre la direction du pèlerinage.

Mort de Mahomet. Trois mois après son retour, il expira fort inopinément, à Médine, le 8 Juin 632. Il n'avait guère, croyons-nous, dépassé l'âge de 50 années solaires. L'opinion commune lui en accorde une soixantaine. La conversion de l'Arabie n'avait réalisé de sérieux progrès que dans le Ḥidjâz. Seule Médine pouvait être considérée comme définitivement acquise à la nouvelle doctrine, beaucoup plus que les villes de la

Mecque et de Ṭâif. Partout ailleurs l'islamisation avait seulement été amorcée ; on y avait surtout reconnu la puissance politique de l'islam.

Toujours insaisissables, les Bédouins continuaient à mériter les reproches que leur adresse le Qoran, en premier lieu, le manque de sincérité (**9**,98-100 ; **49**,14), de ne professer l'islam que du bout des lèvres et pour des motifs intéressés. Ils répugnaient à la guerre sainte et non moins à l'obligation d'acquitter la dîme. A la mort du Prophète, plusieurs tribus, prétextant le caractère strictement *personnel* de l'hommage, *bai'a*, se prétendirent libérées du serment de fidélité prêté à Mahomet et, tout en se disant musulmanes, refusèrent d'envoyer à Médine le produit des impositions fiscales. La défection en masse des Bédouins montrera alors combien les défiances de Mahomet étaient fondées.

La succession. Cette mort inattendue jeta le trouble dans l'entourage de Mahomet et dans la communauté de Médine. Elle y réveilla l'esprit de parti, les dissensions entre Médinois et Mecquois, entre *Auxiliaires* et *Emigrés*, que seule la forte personnalité et le prestige du maître avaient pu assoupir. Rien n'avait été prévu au sujet de sa succession ni pour l'avenir de la communauté musulmane. Sur ces points le Qoran est demeuré muet. Mahomet se réservait sans doute d'y pourvoir ultérieurement. La perte toute récente d'Ibrahîm (22 Janv. 632) le fils qu'il avait eu de l'esclave copte Mâria, l'avait rendu perplexe. Il lui restait à compléter les cadres et l'organisation de son œuvre. Dans les rares loisirs que lui laissent les guerres et les vicissitudes de sa carrière si mouvementée, on le voit modifier ou même abroger des versets du Qoran (**2**, 100 ; **16**, 103). On le sent préoccupé d'adapter l'islam aux circonstances sans

cesse changeantes de l'heure présente. N'aurait-il pas songé à le doter d'une hiérarchie chargée de présider à ses destinées et surtout de régler son évolution doctrinale ? Il est certain que la mort ne lui en laissa pas le temps.

Avant même de se soucier d'enterrer son cadavre, demeuré deux jours sans sépulture, Anṣârs et Mohâdjir se disputèrent âprement sa succession. Les premiers, désireux de secouer le joug des *Emigrés* mecquois, avaient leur candidat médinois. Les Mecquois se trouvaient divisés en plusieurs partis : celui des parents de Mahomet, celui des familles aristocratiques de Qoraich, celui des musulmans de la première heure etc. Après de violentes discussions, la faction qoraichite, groupée autour d'Aboû Bakr et ʿOmar, imposa, par un coup de surprise, son candidat au *califat* ou vicariat du Prophète. Ce fut Aboû Bakr, le père de ʿAicha, favorite du Maître disparu. L'influence de cette dernière, ensuite l'énergique intervention de ʿOmar enlevèrent les adhésions hésitantes, au grand désappointement de ʿAlî. La déception éprouvée par le mari de Fâṭima, lequel ne se résigna jamais, puis les revendications de ses descendants causeront bientôt le schisme des Chîʿites et l'effusion de flots de sang. Sur les quatre premiers successeurs de Mahomet, ceux qu'on appelle les « califes justes », *râchidoûn*, trois périrent de mort violente. Le quatrième calife, ʿAlî, par son impéritie politique, facilita l'avènement de Moʿâwia et de la dynastie omayyade que remplaceront les ʿAbbâsides.

III. LE QORAN

LIVRE SACRÉ DE L'ISLAM

Les sources doctrinales et disciplinaires de l'islam se trouvent contenues dans le recueil du Qoran et dans le Corpus de la *Sonna*. Le Qoran, c'est la révélation écrite dérivant en droiture du Ciel ; la *Sonna* représente la révélation orale, transmise par le canal de la Tradition.

Qoran. « Qor'ân » signifie non pas lecture, mais *récitation* (Qor. **16**, 100 ; **17**, 95 ; **69**, 19 ; **73**, 20 ; **87**, 6). C'est essentiellement un texte destiné à être récité dans les cérémonies religieuses, et à y tenir la place des « leçons » scripturaires en usage dans la liturgie des religions monothéistes. Le vocable s'applique non seulement à la collection complète des sourates, mais encore aux fragments et aux textes isolés du Qoran. Pour les musulmans, il est « kitâb Allah » et « kalâm Allah » le *livre* et la *parole* d'Allah. Voilà pourquoi une citation qoranique se trouve toujours introduite par ce préambule : « Allah a dit ». Quant à l'incise : « le Prophète a dit », elle renvoie toujours à un détail contenu dans la *Sonna*, jamais à un texte du Qoran. C'est Allah qui partout dans le Qoran est censé parler à la

première personne, quand il n'interpelle pas le Prophète lequel n'est que son organe et qu'il apostrophe au début de certaines sourates par l'interjection : « dis » *(qol)*. Après quoi vient le contenu de la révélation, transmise, non directement, mais par l'entremise d'un ange (**2**,| 91 ; **42**, 50-52). L'orthodoxie musulmane considère le Qoran comme *incréé ;* en ce sens, non seulement qu'il reproduit une copie conforme au prototype de la révélation divine — *omm al-kitâb*, de toute éternité conservé au Ciel (**13**, 39 ; **43**,3) — mais que dans sa forme actuelle, dans sa reproduction phonétique et graphique, et dans son vêtement linguistique arabe, il est identique et coéternel à l'original céleste. Ainsi prétendre que le fait de le réciter est un acte créé passe pour une assertion gravement hétérodoxe. La thèse contraire a été soutenue par les Moʿtazilites, aux temps du calife Mâmoûn et de ses premiers successeurs qui la décrétèrent dogme d'Etat. Quant à la date de composition des diverses parties du Qoran, elle se répartit sur les trois premières décades de notre VIIe siècle (entre l'an 610 et 632).

Authenticité. Parmi les plus anciennes proclamations préhégiriennes, quelques-unes peuvent avoir été oubliées. Mais tel qu'il nous est parvenu, le Qoran doit être considéré comme l'œuvre authentique et personnelle de Mahomet. Cette attribution ne saurait être sérieusement mise en question. Elle est pratiquement admise, même par les sectes musulmanes qui s'obstinent à contester l'*intégrité* du texte, puisque tous les dissidents sans exception n'usent que du texte reçu par les orthodoxes. Certaines parties en avaient été revues et remaniées par le Prophète en personne. De son vivant, nombre de sourates avaient été recueillies par

écrit. Il semble pourtant que la majeure partie en demeurait confiée à des « récitateurs » ou *qâri*.

Dans sa forme extérieure actuelle, l'édition que nous possédons est attribuée par la Tradition au calife ʿOthmân, (644-656). Il comprit la nécessité d'arrêter à temps la diffusion dangereuse de rédactions et de copies de caractère privé, où fourmillaient incorrections et variantes. La suite des sourates n'était pas partout la même et dans certains recueils manquaient la première et les deux dernières sourates. ʿOthmân aurait commandé de détruire les anciennes copies. Son intervention obtint — abstraction faite de légères variantes de lecture — un texte d'une remarquable uniformité dans la mesure que le permettait l'imperfection de l'alphabet et de l'écriture arabes. A part ce souci d'uniformité, les éditeurs du Qoran et ʿOthman ne semblent pas s'être inspirés de considérations critiques dans l'établissement du texte. Les Chîʿites, en haine de ʿOthmân, leur bête noire, prétendent que le texte primitif a été gravement altéré et même mutilé. Les versets favorables à ʿAli et aux ʿAlides auraient été supprimés. Les Khâridjites excluent la sourate 12e qu'ils traitent d'histoire romanesque. D'autres rejettent comme inauthentiques les malédictions à l'adresse des adversaires du Prophète. Mais dissidents et orthodoxes, tous, on l'a dit, ne possèdent et n'utilisent que le texte de ʿOthmân.

Les éditeurs de la « qirâ'a machhoûra » ou *textus receptus* se sont laissés dominer par une scrupulosité servilement traditionnelle et conservatrice. Sans quoi ils n'auraient pu résister à la tentation d'améliorer, au moyen d'équivalents que le lexique fournit sans peine, les rimes médiocres, terminant les versets. Ils n'auraient pas disséminé, éparpillé, au petit bonheur, à travers le recueil parfois dans le corps d'une même sourate, des

groupes de versets qui se complètent logiquement. Ils auraient essayé de supprimer ou de réduire les principales redites ou tautologies qui grossissent et alourdissent le recueil. Une révision, postérieure à l'auteur, aurait atténué les versets relatifs à Zainab (Qor. **33**, 37), mis au point les rédactions divergentes d'une même légende prophétique. Dans l'énumération des prophètes, elle aurait mis à part et distingué chronologiquement (p. ex. **6**, 84-86) ceux de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament. Cette manipulation aurait harmonisé l'histoire des relations familiales d'Abraham avec Ismaël et Isaac, complètement disparates selon qu'elles figurent dans les sourates médinoises ou mecquoises. Elle aurait redressé certains syllogismes boiteux ou trop naïfs : « je n'étais pas présent, donc le fait m'a été révélé » (**3**, 39). Pour décider du rang d'ordre à assigner aux sourates une révision critique aurait du moins adopté un critérium moins primitif que celui de leur *longueur*. Elle aurait surtout supprimé les plus choquants anachronismes, les confusions entre les deux Maries (**19**, 22), entre Aman, ministre du roi Assuérus et le ministre du Pharaon de Moïse (Qor. **28**, 5-7, 38 ; **40**, 38), Coré du Pentateuque (*Nombres*, **26**) également devenu ministre de Pharaon (**40**, 25), la fusion en une seule des légendes de Gédéon, Saül, David et Goliath (**2**, 250 etc.), le rôle du Samaritain (sic) qui aurait fait adorer aux Juifs le veau d'or (**20**, 87 etc.). La Vulgate qoranique a tout respecté, tout laissé en l'état où ses éditeurs l'ont trouvé : même que les campagnes d'Egypte sont fertilisées par la pluie (**12**, 49).

Forme actuelle. Cette vulgate se compose de 114 *sourates* ou chapitres, de longueur très inégale, allant de 3 à 280 versets. Certains versets ne comptent que un

(56, 92) ou (69, 1) deux mots ; d'autres couvrent une demi-page. Les plus développées des sourates se trouvent, on l'a vu, placées arbitrairement en tête du recueil, sans souci pour la chronologie ou la date de publication de ces fragments de révélation. Les noms adoptés pour les désigner : sourates de la *vache*, de la *lumière* etc., sont anciens et déjà mentionnés par St Jean Damascène (donc avant 750). (*P. G.*, XCIV, 769, 772). De même, dès le temps de ʿAli (+661), on distinguait déjà les sourates, contenant plus de « cent versets ». On compte un peu plus de 6200 versets ; la manière de couper et de diviser les versets différant d'après les éditions. Chaque verset est terminé par des assonances, tenant lieu de rime. Cette rime d'un genre spécial, appelé *sadjʿ*, était déjà en usage dans les oracles rendus par les *Kâhin* (voir p. 27) de la gentilité sarrasine. Elle est beaucoup plus libre que celle tolérée dans les mètres prosodiques. Dans les interminables versets des prosaïques sourates médinoises, l'auteur finit par ne plus se soucier de la rime. La division du Qoran en 4, 8 ou 30 *djozʾ*, parties, ou 60 *ḥizb*, sections, a été introduite dans un but pratique. Elle doit faciliter les récitations privées ou publiques du recueil : celles en usage dans les solennités rituelles, les commémoraisons funèbres etc.

Au point de vue philologique, la phrase se développe avec aisance, surtout dans les sourates posthégiriennes et tout le style acquiert une remarquable perfection dans cette première œuvre en prose de la littérature arabe. Des orientalistes ont prétendu qu'on y aurait pratiqué des retouches pour le rapprocher de la perfection de la langue fixée par les poètes préislamiques. D'un autre côté, le Dr Ṭ. Ḥosain soutient qu'on a adapté les anciens divans au dialecte qoraichite,

celui du Qoran. Il faudrait alors supposer que ces puristes dans la révision qoranique n'ont prêté aucune attention aux rimes extrêmement primitives des plus récentes sourates et surtout qu'ils ont passé à côté de légères incorrections grammaticales ou stylistiques, que, sans modifier le sens, il eût été si facile de redresser (Qor. **20**, 66 : *inna* suivi d'un nominatif ; **49**, 9, sujet au duel d'un verbe au pluriel). Dans **2**, 106 ; **4**, 40-41, le prédicat est singulier dans le premier membre de phrase, puis au pluriel dans le second, tout en se rapportant au même sujet grammatical. Dans **27**, 61 ; **35**, 25, *passim*, Allah, parle à la 3e personne, puis sans transition, s'exprime à la première, ou encore (**3**, 49) débute par la première personne du singulier, puis s'exprime au pluriel. Ailleurs (**7**, 11 ; **29**, 23) Allah oublie qu'il a la parole, parle de lui-même à la 3e personne et emploie la formule de serment « par mon Seigneur » (**34**, 3 ; **51**, 23). Légères distractions qu'il était aisé d'éliminer sans nuire au sens. Dans **2**, 172, le célèbre philologue Al-Mobarrad lisait *al-barr*, au lieu d'*al-birr*, pour éviter cette construction insolite : « la *piété* est *celui* qui... ». Quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu de s'étonner que le Qoran ait servi de *canon* pour fixer les règles de la grammaire nationale, surtout les sourates médinoises avec leurs phrases plus achevées, moins coupées d'ellipses et d'anacoluthes que les préhégiriennes.

Dans nos qorans, le titre de chaque sourate est suivi de cette notation : *mecquoise* ou *médinoise*, pour indiquer qu'elles ont été publiées à la Mecque ou, après l'hégire, à Médine. Au lieu de suivre le classement chronologique, en commençant par les premières, à savoir, les plus anciennes, l'éditeur a adopté l'ordre en usage dans les *divans* ou œuvres poétiques, où l'on débute

toujours par les plus longues pièces. Il a également classé ou maintenu dans les sourates mecquoises et *vice-versa* dans les médinoises des groupes de versets appartenant à des périodes différentes. Ce manque d'ordre a été vivement critiqué par les Chî'ites. Sans hésiter, ils le mettent sur le compte du calife 'Othmân, lequel aurait supprimé les versets concernant 'Ali et sa famille.

Il est certain que le décousu de la rédaction officielle ne facilite pas l'intelligence d'un texte souvent concis jusqu'à l'obscurité (**3**, 5) et rempli d'allusions à des événements contemporains dont nous connaissons mal le détail. Ce sont les *mobhamât*, problèmes dont la solution forme une section du Tafsîr ou exégèse qoranique. Ces ambiguïtés, le style flottant, l'embarras du choix entre des synonymes dont le sens n'est pas fixé mettent à la torture les interprètes. Le résultat est que nous ne possédons aucune traduction irréprochable du Qoran. Une des plus consciencieuses est la vieille version latine de Marracci (1691-98) dont toutes les traductions postérieures se sont inspirées, sans en convenir le plus souvent. Des allusions aux difficultés, aux discussions s'élevant dans la communauté musulmane ou aux affaires domestiques de Mahomet, des attaques contre ses adversaires, juifs et « hypocrites », de Médine, encombrent les sourates postérieures à l'hégire. Le prudent Prophète n'en affecte que plus méticuleusement de conserver une sorte d'*anonymat* et d'éviter toute personnalité. Il ne s'oublie à désigner nommément que son fils adoptif Zaid et son oncle Aboû Lahab. En fait de toponymes contemporains, il ne cite que la Mecque, Médine, Badr, Ḥonain. Ajoutez le nom des *Roum*, Byzantins, au début de la 30e sourate ; allusion très discrète aux longues luttes d'Héraclius

avec les Perses. C'est un des rares, mais très vagues, repères chronologiques qu'on rencontre dans le Qoran. Comme toponymes étrangers à la Péninsule, ne sont mentionnés que Bâbel (**2**, 96) et l'Egypte.

Exégèse. La discipline du « Tafsîr », exégèse, se propose de résoudre tous ces problèmes d'herméneutique. A cet effet, elle puise principalement dans le vaste recueil du *ḥadîth* ou tradition (cf. chap. IV) dont les innombrables anecdotes prétendent transcrire en clair les cryptogrammes du Qoran, parfois même transmettre un commentaire émanant du Prophète ou de ses intimes. Des « qirâʾât », *lectiones variae*, ponctuation, vocalisation, prononciation, orthographe etc. se rencontrent dans les ouvrages des grammairiens et des philologues arabes. Elles ont été recueillies et codifiées par ce qu'on appelle les « sept écoles de qorrâʾ », considérées comme orthodoxes. La comparaison de ces variantes est d'un bien mince secours pour l'établissement d'un texte vraiment critique. Les variantes, non garanties par l'accord de l'*idjmâʿ* sont sévèrement condamnées.

Des rédactions antérieures à l'édition de ʿOthmân, il ne subsiste que de faibles indices, en nombre suffisant pour conclure à des divergences de détail, trop peu nombreux pour modifier sensiblement la substance et l'intégrité du texte reçu. Elles présentent un intérêt plus philologique que substantiel ou dogmatique. Certaines variantes proviennent de l'imperfection paléographique de l'alphabet arabe, où manquaient les signes pour les voyelles, pour les lettres redoublées etc. ; ensuite de la rareté des lettres ponctuées dans les manuscrits primitifs. L'absence totale des vocalisations laisse par ex. le choix entre l'actif et le passif et donne lieu à des lectures et à des graphies orthographiques

disparates. On rencontre aussi des corrections intentionnelles. Certaines se proposent d'atténuer par endroits le texte qoranique qui a paru trop dur, ou bien d'en préciser la valeur par l'adoption de synonymes ou même par l'inscription d'une très courte glose. Ainsi la pratique du commerce est autorisée au cours du pèlerinage (Qor. **2**, 194), « pendant les foires », ajoute une variante. Les jeûnes omis pendant le Ramadan doivent être remplacés par un nombre équivalent de jours, « successifs » ou « à la suite », s'empresse de préciser une leçon. Pour le premier verset de la sourate « Ar-Roûm », une variante met l'actif partout où le *textus receptus* a adopté le passif.

Dieu parle partout dans le Qoran à la première personne. Mais Allah étant « omniscient », il est évident que rien ne peut ni ne doit l'étonner. Impressionné par cette considération, un *qâri* a donc remplacé (**37**, 12), « ʿadjibto », *je m'étonne*, par « ʿadjibta », *tu t'étonnes*, à savoir, toi Mahomet ! La même inspiration, à propos des versets abrogés, a suggéré de substituer à « nonsîhâ », *nous les faisons oublier* (les versets en question), une autre leçon jugée plus inoffensive : « nansa'ohâ », *nous les retardons*, les remettons à plus tard. Avec complaisance, le Qoran insiste sur la faveur accordée aux Arabes dans la personne d'un prophète foncièrement national ; « min anfosikom », *sorti de votre milieu*. Croyant relever le prestige de Mahomet et sa situation auprès d'Allah, une variante proposa de lire « min anfasikom », *des plus distingués d'entre vous*. Ajoutez des hésitations entre les préformantes personnelles du verbe, à cause de la rareté des lettres ponctuées, ensuite dans l'emploi des particules : *bi*, *fi*, *li*, *fa*, *wa*, etc. et l'on pourra se faire une idée des ressources dont peut disposer la critique textuelle. Restent les

conjectures que suggère la possibilité d'une confusion graphique entre les lettres semblables ou ne se distinguant que par un point. Procédé délicat dont il est facile d'abuser. « Une véritable édition critique, utilisant toutes les sources d'information, est une tâche réservée à la science moderne » (Fr. Buhl) Rien ne prouve qu'elle serait plus avancée, si nous possédions les 50.000 variantes qu'un traditionniste prétendait posséder ou les 300 mille vers anciens qu'un autre se vantait de citer à l'appui (Dhahabî, III, 61) des versets qoraniques.

Tant qu'on n'aura pas retrouvé un des exemplaires qu'on dit avoir été détruits par ʿOthmân, il faut renoncer à l'espoir de posséder un texte différent de la rédaction actuelle. Dans la question du califat et des privilèges octroyés à ʿAli et à sa famille, ainsi que nous le verrons plus bas, (chap. VII) le *tafsir* chiʿite prétend rétablir l'intégrité du texte primitif. En dépit de cette prétention, la Chîʿa n'a pas osé introduire ces restitutions dans les Qorans dont elle use pour les cérémonies liturgiques, lesquels concordent avec la rédaction transmise par le canal des Sonnites.

Principaux commentaires. Foncièrement hostile à tout essai de critique subjective, le *tafsîr* sonnite se maintient dans les limites d'une interprétation strictement traditionnelle ; telle qu'elle est censée avoir été transmise et fixée par Mahomet, par ses premiers Compagnons et par les maitres de la *djamâʿa*, communauté islamique. Ce *tafsir* vise moins à pousser dans des voies progressives l'étude du texte qoranique qu'à ne rien avancer qui ne porte l'estampille de l'orthodoxie. Certains commentaires comptaient jusqu'à 300 volumes. Le commentateur le plus brillant, et assurément le plus

représentatif de cette méthode étroitement conservatrice, est le célèbre historien et fondateur d'une école de jurisprudence dont la durée fut éphémère. Ṭabarî (✝ 922) auteur d'un *tafsîr* en 30 volumes, comptant environ 5200 pages de texte serré. Esprit universel, excellent philologue, familiarisé comme personne avec la littérature historique, religieuse et juridique de l'islam, il a condensé dans sa monumentale compilation toute l'érudition exégétique de ses devanciers qu'il cite et compare, sans appliquer pourtant les principes de la critique interne aux matériaux réunis par lui. On peut dire qu'en lui on entend tout le savoir qoranique des trois premiers siècles de l'hégire.

Le « Kachchâf » de Zamakhcharî (1074-1143) représente une tendance plus progressive. Aussi respectueux du texte qoranique que Ṭabarî, convaincu comme lui de son origine divine, Zamakhcharî, disciple de l'école moʿtazilite, en multipliant les comparaisons philologiques et logiques, en accumulant moins les traditions que les interprétations plus rationnelles que rationalistes, s'efforce d'élaguer du Qoran toute trace favorable au déterminisme, à l'anthropomorphisme, à l'intervention des *djinn*, à la distinction en Dieu entre l'Essence et les attributs (ṣifât) divins (v. pl. bas), énumérés par le Qoran et autres thèses combattues par le moʿtazilisme. Dans son commentaire diffus, et beaucoup moins personnel que le « Kachchâf », Fakhr ad-dîn ar-Râzî (✝ 1209), représentant de la tendance antimoʿtazilite et antiẓâhirite, a inséré des dissertations littéraires, philosophiques, juridiques etc. ; véritables monographies ne présentant rien de commun avec l'exégèse. Il ferme la série des grands commentateurs qui ont prétendu faire œuvre originale. A Baiḍâwi (✝ 1286), très connu en Europe, grâce à l'édition de Fleischer, nous

devons un bon manuel ou compendium herméneutique, à tendances très conservatrices et qui a beaucoup emprunté à Zamakhcharî. Egalement très connu est le « tafsîr al-djalâlain », ainsi appelé parce qu'on y a réuni les commentaires de deux érudits égyptiens, de Djalâl ad-dîn al-Maḥallî († 1459) et celui de son élève, l'infatigable polygraphe Djalâl ad-dîn as-Soyoûṭi († 1505). Du même Soyoûṭî citons « Al-itqân fi'oloûm al-qor'ân », utile introduction à l'exégèse du Qoran.

Nous parlerons ailleurs de l'exégèse qoranique telle que la pratiquent les sectes chî'ites. C'est le triomphe du « ta'wil », de l'interprétation allégorique. Le *ta'wil* est pratiqué avec non moins d'entrain par les adhérents du « taṣawwof », à savoir les membres des congrégations de ṣoûfis. Ces mystiques de l'islam retrouvent en outre dans le Qoran la confirmation de leurs doctrines ésotériques. Empruntons un exemple au *tafsîr* du fameux ṣoûfî andalou, Moḥy ad-dîn ibn al'Arabî (1165-1250), mort et enterré à Damas, qui pourtant se rattachait à l'école des Ẓâhirites ou littéralistes. Chez lui, la 12e sourate, celle de Joseph, devient le drame allégorique des puissances de l'âme. Jacob représente l'intellect, Joseph, le cœur impressionnable, en butte à l'envie de ses dix demi-frères, lesquels figureraient les cinq sens internes et les cinq sens externes. Dans notre dernier chapitre, il sera question de l'exégèse des modernistes et des *Salafyya*. Les uns et les autres adaptent le texte aux besoins de l'heure présente ; ils oublient que, depuis la fermeture de l'*idjtihâd*, la porte de l'exégèse est également close ; comme elle l'est en jurisprudence et en théologie.

Sourates mecquoises. Notre édition du Qoran se contente, on l'a vu, de distinguer entre sourates mec-

quoises et médinoises. Cette distinction fondamentale est à retenir. Mais l'étude comparée du texte permet de la pousser plus loin et d'établir une division chronologique moins sommaire. C'est ainsi qu'en étudiant le style, les procédés de composition et les matières traitées — allusions aux événements contemporains etc. — on arrive à distinguer au moins deux catégories dans les sourates qui appartiennent à la période mecquoise ou préhégirienne.

Les plus anciennes, celles contemporaines ou plus rapprochées des débuts de la carrière prophétique, sont les plus mouvementées, les plus lyriques, les plus abruptes aussi. Les exclamations, les interjections et les images hardies y abondent. Beaucoup de phrases sont demeurées inachevées. Il en est de même pour certains arguments où la conclusion est simplement indiquée. Au lecteur à suppléer les prémisses ou les membres de phrase, restés dans la pensée de l'orateur. Une autre particularité caractérise les sourates les plus anciennes du Qoran : c'est la multiplicité et l'accumulation des serments. L'auteur y atteste les objets les plus disparates : le ciel, les étoiles, les montagnes, les arbres la mer, l'aurore, « les dix nuits » (**89**, 1 etc.). Ce recours au serment diminue à mesure que le Prophète se rapproche de l'hégire, pour disparaître entièrement à Médine. Les sourates mecquoises polémiquent sur l'unité de Dieu, la résurrection, contre l'accusation d'être possédé, sorcier ou poète. Les repères chronologiques ou *personnels* y sont extrêmement rares.

Dans les sourates les moins anciennes de la période mecquoise apparaissent les légendes de prophètes bibliques. Ces légendes reflètent les péripéties de la prédication de Mahomet et de ses luttes à la Mecque. Comme lui, ils se heurtent à l'obstination des contem-

porains. Mais le ciel punit les mécréants et sauve les prophètes avec leurs adhérents. C'est alors également que surgit l'appellation de « Raḥmân » pour désigner Allah ; ainsi que l'apostrophe oratoire « *ô hommes* », laquelle, à Médine, sera remplacée par « *ô croyants* ». Les versets, très courts et comme haletants dans les premières sourates, commencent par s'allonger ; la rime devient plus banale ; les clichés se représentent et les locutions synonymes se heurtent. Dans l'ensemble, le style de ces dernières sourates annonce déjà ce qu'il sera dans la période médinoise. Pendant les dix premières années de sa carrière prophétique, Mohomet ne s'en prend qu'aux païens. Il s'abstient d'attaquer les Juifs et les chrétiens avec lesquels il est persuadé de demeurer d'accord pour le fond de sa prédication. Celle-ci il la considère comme une réédition de la révélation biblique, mais adaptée aux besoins des Arabes, qui, « jusque là, n'avaient pas reçu de prophète ».

Sourates médinoises. Elles sont plus faciles à reconnaître, ainsi que les péricopes ou fragments médinois, égarés dans les sourates mecquoises. Par les allusions aux faits contemporains, par le style ensuite. Il est plus prosaïque, surtout dans les nombreuses stipulations légales. La phrase se développe plus régulièrement, parfois même jusqu'à adopter la forme de la période. Les versets prennent une plus grande ampleur. Les parties du syllogisme sont moins souvent sous-entendues que dans la période mecquoise. En revanche, la rime est de plus en plus négligée et quelconque ou même disparaît. Le ton diffère totalement de celui des sourates préhégiriennes. Il devient plus assuré, plus conquérant même qu'à la Mecque, où il exhortait un *pusillus grex* à l'endurance, *ṣabr*, au milieu des contra-

dictions. On y devine maintenant la voix d'un chef et d'un législateur qui détaille les règlementations religieuses, civiles et pénales. L'hégire a permis à Mahomet de se renouveler et de déployer une forme d'activité plus profane qu'à la Mecque. Les impératifs abondent : « obéissez au Prophète ; payez la taxe aumônière, *zakât* etc ». Ce dernier vocable, d'autres encore, comme celui de « ḥanîf », monothéiste, appartiennent au lexique de la période médinoise. Les développements eschatologiques, qui encombrent les sourates mecquoises — l'approche du Jugement etc. — sont laissés de côté. Les polémiques contre les païens se font rares. En revanche, les Juifs, les ennemis médinois de Mahomet, les « hypocrites » et « les cœurs malades » — à savoir, les « nationalistes » de Médine — sont pris à parti. Les allocutions militaires occupent une place considérable. Les règles du savoir-vivre (**49**, 1-12), les allusions aux événements contemporains, à la chronique du jour se multiplient : incidents de la vie domestique du Prophète ; son mariage avec la femme divorcée de Zaid, son fils adoptif (Qor. **33**, 37) ; l'accusation portée contre ʿAicha, sa favorite (**24**, 10, 11) ; le statut imposé à ses femmes, après sa mort, etc. Abraham est mis en relations avec le peuple arabe ; il est présenté comme le fondateur de la Kaʿba et l'islam appelé « la religion d'Abraham » (**22**, 76 etc.) Par delà Moïse et le Christ, Mahomet se rattache au patriarche biblique, lequel « n'était ni Juif ni chrétien » (**3**, 60). En d'autres termes, il proclamait l'indépendance de l'islam vis-à-vis des religions scripturaires. Après les Juifs, il rompt également avec les Chrétiens. Comme sourates, chronologiquement les plus récentes, on hésite entre **5**, **9** ou **110**.

Dogme dans les sourates. Les stipulations ritu-

elles et liturgiques — prière et pèlerinage — les lois sociales et pénales, toute la législation canonique sur laquelle vivra l'islam primitif et que développeront les écoles juridiques du IIe-IIIe siècles H., date de la période médinoise. Par contre, c'est dans la section mecquoise du Qoran que se trouvent sommairement énoncées les idées dogmatiques, la théodicée peu compliquée de l'auteur ; concepts auxquels les chapitres médinois se contentent d'ajouter quelques traits superficiels.

Aux débuts de sa mission, Mahomet associe au dogme monothéiste — un axiome, d'après lui, n'ayant pas besoin de démonstration — des préoccupations eschatologiques. Il annonce, sinon l'imminence du Jugement dernier, du moins celle d'une catastrophe qui atteindra tous les mécréants, rebelles à sa prédication. Ces développements reviennent avec une insistance monotone, sans effort bien apparent pour en varier l'expression, ni renouveler le répertoire d'images, de comparaisons, généralement peu originales, sur l'existence de Dieu, ses attributs, ses relations avec le monde. Allah est le Créateur, le Maître unique et sans égal. Il a créé, lui seul et de rien, le monde en six jours et a « insufflé à l'homme de son esprit » (**15**, 29 ; **38**, 72) Les synonymes de « khâliq », créateur, reviennent avec prédilection dans le Qoran ; celui de « moṣawwir » (**2**, 51 ; **59**, 24), formateur, dessinateur, a pu inspirer l'opposition aux arts plastiques : dessin, sculpture etc. Allah ne connaît pas « d'associés » ou divinités rivales, comme lui en assignent les païens que, pour ce motif, le Qoran appelle « mochrikoûn », *associateurs*. Avant l'hégire, Mahomet ne vise d'abord que les païens qoraichites et bédouins. A Médine, après sa rupture avec Israël, sa polémique leur adjoindra « les gens du Livre », à savoir les Juifs et les chrétiens.

Angélogie. Les anges sont présentés comme les ministres d'Allah. L'angélogie du Qoran est peu compliquée. Elle ne s'est développée qu'à Médine dans le commerce et les discussions avec les Juifs. On trouve dans la littérature rabbinique l'objection que font les anges à la création de l'homme et aussi la réponse d'Allah, comme quoi « Adam connait les noms de tous les êtres », science refusée aux anges (**2**, 28-31). Parmi les anges, il désigne nommément l'archange Michel, mais surtout l'archange Gabriel (Qor. **2**, 91, 92 ; **16**, 104). Ce dernier, encore appelé l'*Esprit Saint* ou simplement l'*Esprit*, est considéré comme l'intermédiaire attitré des révélations prophétiques. Des anges veillent sur l'homme et sont chargés d'inscrire ses actions bonnes ou mauvaises (**43**, 80). Satan (*Iblis* ou *Chaitân*) figure partout comme l'ennemi de l'homme et le tentateur par excellence. Sa chute date du jour où il refusa de se prosterner, avec les anges, devant Adam (Qor. **2**, 32 ; **18**, 48). Son châtiment en enfer est reculé jusqu'à la fin du monde. Ce n'est pas lui, mais un esprit « Mâlik », qui commande en enfer et aux « gardiens de l'enfer ». Le Qoran (**32**, 11) signale « l'ange de la mort », nommé Azraïl par la tradition. Le Qoran a adopté la croyance aux *djinn* (v. p. 25). Créés du feu, ils se partagent en bons et mauvais. Ils cherchent à surprendre les secrets du Ciel. Quelques-uns ont embrassé l'islam (**46**, 28). Mahomet est leur prophète comme celui des hommes. Les relations entre Satan et les *djinn* ne sont pas précisées.

Parmi les livres révélés et présentés comme tels, seuls le Pentateuque (*Taurât*), le Psautier et l'Evangile sont spécifiés par leur nom dans le Qoran. Falsifiés par les scripturaires, ils ont été remplacés par le Qoran, la révélation définitive. Allah a prédestiné le sort temporel

et éternel des hommes. D'autre part il est représenté comme se laissant fléchir par le repentir et les bonnes œuvres « lesquelles effacent les mauvaises ». Le Qoran contient des textes pour et contre le déterminisme, selon que son auteur se propose de montrer la pleine responsabilité de l'homme ou bien d'insister sur la toute-puissance du Créateur. Les textes défavorables au libre arbitre sont, sinon les plus nombreux, du moins les plus impressionnants et semblent rendre mieux la pensée intime de Mahomet. La Tradition musulmane ne s'y est pas trompée. Aussi l'orthodoxie sonnite s'est-elle très formellement prononcée en faveur de la dernière interprétation. Elle considère comme article de foi la prédétermination absolue de tous les actes humains. Tous ces actes étant « créés » — comme disent les logiciens musulmans — elle n'y voit qu'un simple corollaire de la puissance illimitée d'Allah. Seuls les Qadarites et les Moʿtazilites refusent de s'associer à cette conclusion. Pour eux la justice (*ʿadl*) d'Allah suppose la liberté de la créature et son entière responsabilité morale, cette dernière d'ailleurs affirmée par le Qoran. Les Moʿtazilites, suspects de tendances rationalistes, n'ont jamais été condamnés, à l'encontre des Qadarites. Ceux-ci doivent leur nom au fait qu'ils proclament que l'homme demeure libre de déterminer son « qadar », *fatum*, à savoir sa destinée éternelle. C'est, réplique l'orthodoxie, verser dans le « dualisme », puisqu'on admet des actes indépendants d'Allah, à savoir, le mal contraire à Dieu et non voulu par lui.

Prophètes. Dieu n'a cessé de rappeler les hommes à la profession du monothéisme par le ministère d'envoyés (*rasoûl*) et de prophètes (*nabi*). Le Qoran n'en indique pas le nombre ; mais la Tradition les

compte par milliers. Ce qui surprend dans la liste du Qoran, c'est l'absence des plus éminents prophètes bibliques ; Isaïe, Jérémie etc, et la mention de prophètes : Ṣâliḥ, Cho'aib etc. inconnus à la littérature biblique. Leurs légendes, inlassablement reprises et remaniées, encombrent les sourates. Ininterrompue depuis Adam, en passant par Noé, Abraham, Loth, Ismaël, Moïse, Job, Salomon, Zacharie, Jean Baptiste (Yaḥyâ)... et le Christ, la série aboutit à Mahomet, « le sceau des prophètes » (Qor. **3**, 40). On interprète généralement cet *apax legomenon* qoranique par « le dernier des prophètes », dans le sens — le seul admis par l'islam — qu'après lui, il n'en paraîtra plus d'autre. Mais rien n'empêche d'interpréter différemment la mystérieuse locution ; Mahomet serait le dernier, dans l'ordre chronologique, des prophètes parce qu'il *estampille*, à la façon d'un *sceau*, la prédication de ses prédécesseurs. C'est en effet une conception familière à Mahomet que sa doctrine n'est pas une innovation, mais la « confirmation » des monothéismes *scripturaires*, à savoir, du judaïsme et du christianisme (cf. **2**, 38, 85 ; **3**, 2, 34 ; **4**, 50 ; **5**, 50, 52, *passim*).

O fils de Myriam, martyr mystérieux,
Pourquoi donc, devant toi, baisserais-je les yeux ?
Pourquoi ? Mon édifice immense touche au faîte.
Jésus de Nazareth était aussi prophète,
Mais le ciel me fit naître après Moïse et lui,
Pour achever leur œuvre et pour l'agrandir...

(H. de BORNIER, *Mahomet*, acte II sc. 6).

La Christologie du Qoran est extrêmement caractéristique et a été fortement influencée par la littéra-

ture des évangiles apocryphes. Le Christ, *ʿIsâ*, est appelé « fils de Marie » et celle-ci confondue avec Marie, la sœur de Moïse et d'Aaron (**3**, 31 ; **19**, 29). Sa naissance virginale est énergiquement attestée et maintenue contre « les calomnies des Juifs » (**4**, 155). Dès le berceau, il n'a cessé d'opérer les plus étonnants miracles ; affirmation d'autant plus surprenante que Mahomet confesse, sans détours, n'être par lui-même thaumaturge (**13**, 8, 27 ; **17**, 95 ; **25**, 8 ; **29**, 44). Le Christ est « le Messie, le Verbe et l'Esprit d'Allah ». Il semble bien que le Qoran (**3**, 48 ; **4**, 169) conserve ici un écho du *Logos* de S. Jean.

Qu'entendait Mahomet par « Esprit (Roûḥ) d'Allah » ? Pensa-t-il à Adam auquel « Allah insuffle de son Esprit » (**15**, 29 ; **38**, 72) ? Ailleurs (**2**, 52) il compare la création du Christ à celle d'Adam. Le sens qu'il attachait au vocable « *kalima* », Verbe, demeure énigmatique. Sans doute voulait-il simplement donner à entendre que le Messie avait servi d'organe, d'intermédiaire à la révélation divine : cette interprétation réaliste cadre avec son concept du prophétisme. Car la prédication du Christ se serait bornée à celle du monothéisme (**3**, 44 ; **5**, 117 ; **43**, 63), thème favori de Mahomet ou à une réforme du mosaïsme. Jésus n'est que « le serviteur d'Allah », mortel, comme les autres prophètes et « ne dédaigne pas d'en convenir » (**4**, 170). Il aurait annoncé l'avènement d'Ahmad, à savoir de Mahomet (**61**, 6). Celui-ci n'a jamais pu admettre le mystère du crucifiement :

Je mourrai mieux que toi ! Ta mort fut trop sublime,
O Jésus ! Tu permis le triomphe du crime !

(De Bornier, *loc. cit.*)

Simple mortel, le Christ est mort (**4**, 157 ; **19**, 34) mais la mort sur la croix ne serait qu'une « illusion », une légende propagée par les Juifs (Qoran, **4**, 155, 156). Il reviendra (**43**, 61) avant la fin des temps. (Voir chap. VII, *Le Mahdi*). Le Qoran s'indigne contre les chrétiens, qui donnent au Messie le titre de « fils de Dieu » (**5**, 116 ; **9**, 30 ; **43**, 59). Il redit, sans se lasser, qu'Allah « n'est pas engendré et n'a pas engendré ». Par dessus les chrétiens, cette polémique visait les païens, lesquels considéraient les anges comme enfants d'Allah (**21**, 26 ; 52, 39 etc,) Incontestablement la christologie du Qoran — la Tradition orthodoxe y ajoute ses relations avec l'Anti-christ (*Dadjjâl*) qu'il exterminera — accorde à Jésus — malgré le clair-obscur peut-être intentionnel — une place à part parmi tous les prophètes. Elle n'en évite qu'avec plus de sollicitude, mais peu de logique, tout ce qui le mettrait au-dessus de l'humanité au détriment du dogme monothéiste, tel que le comprend le Qoran.

Eschatologie. Les concepts eschatologiques ont été principalement exposés dans les sourates mecquoises. Ils affirment la réalité d'une vie future : du paradis et de l'enfer, de la résurrection et du Jugement général. L'enfer est décrit comme s'il était « mobile », bruyant et écumant de rage (**67**, 7-8 ; **89**, 24). Après la mort, chacun recevra la récompense de ses œuvres : les justes au ciel, les méchants en enfer. Ce lieu de tortures doit être éternel, comme aussi le ciel. Le Qoran énumère certains péchés énormes, « kabâ'ir », (**42**, 35) qui méritent l'enfer ; tels le polythéisme, le meurtre d'un innocent etc. Les docteurs ne se sont jamais pleinement mis d'accord sur ce qui fait la distinction formelle entre *mortels et véniels* (ṣaghâ'ir). Des textes déclarent pourtant qu'Allah peut

« dans sa toute-puissance » délivrer les damnés (**2**, 108-110). D'autres insinuent que, pour les musulmans, l'enfer sera temporaire (**4**, 51, 116 ; **11**, 109 etc. ; **92**, 15-16). Cette dernière conclusion, adoptée par la Tradition contre les Khâridjites et les Moʿtazilites, a été vraisemblablement empruntée aux Juifs talmudistes auxquels le Qoran (**2**, 74) conteste pourtant le droit de prétendre à un privilège analogue (**3**, 3).

Les « vrais croyants ne feront que traverser le feu » (**19**, 71-72). Ce serait donc l'équivalent d'un *purgatoire*. Des docteurs musulmans ont également imaginé des « Limbes » pour les enfants, les déments et ceux que leur condition physique ou historique a placés hors de l'islam.

Ces lieux de jouissances ou de tourments sont dépeints comme matériels. Dans l'*Iqtiṣâd*, Ghazâlî interdit de les spiritualiser, de peur d'énerver et de mettre en doute la lettre du Qoran. Ailleurs il affirme qu'il faut les admettre, tels quels, puisqu'ils sont possibles. Le vin du Paradis, servi par des éphèbes éblouissants, « ne causera pas de migraine » (**56**, 19, 34 etc.) Les sourates médinoises évitent de revenir sur les « ḥouris » paradisiaques, mentionnées dans les versets préhégiriens (**55**, 72 ; **55**, 56 etc. **56**, 22). Admises au ciel, les croyantes et « les épouses » des croyants prennent leur place dans les textes médinois. Mais ces épouses seront alors débarrassées des infirmités inhérentes à leur sexe (**2**, 23 ; **3**, 13 ; **4**, 60). Nulle part il n'est clairement question de la vision béatifique. Allah demeure « inaccessible aux yeux des hommes » (**6**, 102). Si, au jour de la résurrection, « leurs regards se tourneront vers le Seigneur » (**75**, 22-23), les commentateurs orthodoxes — comme Ghazâlî — interprètent ce passage d'une vision matérielle ; tandis que les Moʿtazilites n'y décou-

vrent qu'une locution figurée et symbolique. Autrement, argumentent ces derniers, Dieu occuperait une place et serait limité.

Des catastrophes, des phénomènes singuliers précèderont et annonceront la fin du monde : l'invasion de Gog et Magog, l'apparition d'une bête mystérieuse, la fente de la lune etc. Alors s'ouvrira le Jugement général, appelé de noms très divers dans le Qoran : « l'heure, le jour du jugement, de la résurrection » etc. Tous les morts ressusciteront : c'est un des points les plus longuement développés dans les textes mecquois. Puisque Dieu a créé de rien, il peut réanimer, comme fait la pluie pour la terre (**22**, 5-6). Le Jugement présuppose la résurrection. En cette matière, le Prophète accumule analogies et comparaisons. Tous les hommes passeront au dernier Jugement où leur sort éternel sera définitivement réglé.

Mais comment se représenter le sort des âmes, pendant la période qui sépare la mort du Jugement ? Ce problème a grandement embarrassé les scolastiques musulmans, sans doute parce que les sourates ne fournissent à cet égard aucune solution claire. Conformément à l'ancienne croyance arabe (v.p. 27), certains versets supposent les défunts endormis ou comme engourdis dans la tombe (Qor. **32**, 7 ; **50**, 18). La Tradition des Sonnites et des Imâmites s'est emparée de cette suggestion et en a tiré sa théorie du « tourment de la tombe », ensuite d'un Jugement particulier auquel président sommairement les anges Monkir et Nakîr, anges du tombeau. Cette théorie ne réussit pas à préciser la nature des souffrances ou des récompenses qui atteignent à la fois l'âme et le corps, malgré leur séparation et l'insensibilité qui s'ensuit pour le corps. Cette même tradition continue à discuter pour déterminer si Maho-

met et les prophètes jouissent d'une vie consciente dans leur sépulcre. En ce qui concerne Mahomet, la croyance populaire se prononce pour l'affirmative.

Quant aux martyrs, — ceux qui tombent dans la guerre sainte, les seuls envisagés par Mahomet — des textes qoraniques les proclament « vivants auprès d'Allah et recevant de lui leur subsistance » (**2**, 143 ; **3**, 152 ; 163 ; **4**, 76 ; **22**, 57 ; **47**, 5-7) ; assertion qu'il faut trouver moyen de concilier avec le fait de la résurrection, laquelle précèdera de peu le Jugement dernier. Quelques âmes privilégiées reçoivent également et sans attendre, au ciel, leur récompense éternelle (Qor. **36**, 25 etc.). Les mécréants entrent immédiatement en enfer. Au Jugement général sera produit « le Livre » contenant le relevé exact des moindres actes et aussi « la Balance destinée à les peser ». A cet appareil, la Tradition musulmane ajoute « le Bassin » où les justes rejoindront le Prophète, ensuite « le pont effilé comme le tranchant d'un rasoir par où devront passer les âmes ». Les Mo'tazilites et de nos jours, progressistes et modernistes voient dans « le pont » et dans « le tourment de la tombe », qu'ont accueillis les *'aqîdas,* professions de foi, des représentations symboliques qu'il vaut mieux éviter de scruter. Les théologiens orthodoxes affirment leur « réalité », mais sans s'attarder à en définir la nature.

Voilà les thèmes principaux, abordés par la théologie du Qoran. L'auteur se contente de les affirmer vigoureusement et d'en reprendre incessamment l'énoncé dans les sourates mecquoises. Les proclamations médinoises sont envahies par des détails et des stipulations d'ordre pratique et n'ajoutent à cet exposé aucun élément doctrinal nouveau. En sa qualité de prophète et d'*avertisseur* « nadhîr », Mahomet ne se croit pas

tenu à la démonstration. Messager d'Allah, sa mission se borne au « balàgh », à la transmission des messages divins. Le soin de les harmoniser, de les réduire en système a été laissé aux théoriciens des trois premiers siècles musulmans, stimulés d'ailleurs par la nécessité de combattre les sectes dissidentes. De même que Mahomet avoue ne pas connaître l'avenir, l'idée ne lui vient pas de poser en dialecticien. Les contradicteurs, il les renvoie, on l'a vu, au témoignage des *scripturaires*. Dans leurs « bibles », *kitâb*, on trouvera des preuves de sa mission et des vérités qu'il enseigne. Il juge inutile de reprendre cette démonstration. (v. p. 34). Se sentant en possession de la vérité, il estime qu'il incombe aux négateurs et aux sceptiques de fournir des arguments (Qor. **21**, 24). Pour certains dogmes plus combattus par les mécréants ou qui lui tiennent plus à cœur — tels l'unité de Dieu, la création, la résurrection — il lui arrive d'esquisser un syllogisme. C'est ainsi que l'existence de plusieurs divinités lui paraît inconciliable avec l'ordre de l'univers (**17**, 44 ; **21**, 22 ; **23**, 93). Le plus souvent, il se borne à apporter des comparaisons et des analogies (**30**, 49 ; **35**, 10 ; **43**, 10).

Influence du Qoran. On exagèrera difficilement l'influence exercée par le Qoran sur la formation de la mentalité musulmane. Il a donné naissance à un ensemble de disciplines philologiques et historiques, créées pour en approfondir le sens. Il fera de l'arabe un idiome mondial et l'intermédiaire littéraire des peuples musulmans. Tous les musulmans — à l'exception des Moʿtazilites — admettent sans discussion le miracle de l' « iʿdjâz », à savoir *l'insupérabilité* du Qoran. Quand les hommes et les *djinn* réuniraient leurs efforts, ils ne réussiraient pas à composer un fragment qui puisse lui

être comparé (Qor. **2**, 21 ; **17**, 90). Pour les Moʿtazilites, Allah n'a pas permis qu'on tentât d'égaler le Qoran. Livre divin, existant de toute éternité au ciel, sous la garde des anges (**30**, 13-15) ; c'est dans le moule du Qoran qu'a été formée la conception islamique du monde. Cette conception ou « vision du monde » nous explique l'uniformité des milieux musulmans, en dépit de leurs différences ethniques.

Appris par cœur dès l'enfance, demeuré livre de texte depuis l'école primaire, le Qoran offre au croyant les éléments aisément assimilables d'une philosophie à la fois positive et surnaturelle, un résumé, au point de vue musulman, des révélations antérieures. Quelques paraboles, ensuite un riche choix d'exemples lui fournissent l'explication du gouvernement providentiel et l'appréciation de tous les événements, dont aucun ne saurait plus le déconcerter. En lui présentant la communauté islamique comme l'objet des complaisances d'Allah, héritière, divinement choisie pour recueillir la succession des nations infidèles (Qor. **6**, 165 ; **10**, 15, 74 ; **35**, 37), le Qoran flatte l'amour-propre du croyant, le soutient au milieu des épreuves. C'est pour lui un épitome d'histoire sainte et d'histoire profane ; un manuel de prières, un code pour la vie religieuse et sociale, un mémorandum pour la conduite quotidienne, enfin un recueil de définitions et de maximes d'ordre pratique. Son style sentencieux invite le musulman à la réflexion ; il concentre toute son attention sur la puissance de Dieu et sur son incessante intervention dans le gouvernement du monde, où rien n'arrive sans son ordre.

LES CINQ PILIERS DE L'ISLAM

Parmi les devoirs religieux, « ʿibâdât », incombant à tout musulman, cinq sont, à cause de leur gravité, appelés « les piliers (*arkân*) de l'Islam ». Ils obligent à la fois les croyants pris individuellement et, à leur défaut, l'ensemble de la communauté des croyants. En nier l'obligation équivaut à l'infidélité (kofr), si elle est faite en connaissance de cause. Ce sont : la profession de foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage.

1° **La « chahâda »** ou profession de foi. Elle tient en cette phrase : *« Il n'y a de Dieu qu'Allah et Mahomet est son Prophète »*. Dans sa concision, cette formule, en proclamant l'unité de Dieu, rattache l'islam au groupe des religions monothéistes. Elle l'en distingue, en affirmant la mission prophétique de Mahomet. C'est son émission qui introduit l'infidèle dans la communauté musulmane. Chaque musulman doit la prononcer, au moins une fois, à partir du moment — à savoir de la puberté, « bâligh » et « ʿâqil », en pleine possession des facultés intellectuelles — qu'il est considéré comme *mokallaf*, soumis aux obligations religieuses. L'usage de la prière, dont la « chahâda » constitue une partie intégrante, remplace pratiquement cette obligation.

Théodicée de l'islam. Nous avons parlé plus haut (p. 34) de la mission prophétique de Mahomet et comment l'envisage l'islam. La première partie de la formule, celle proclamant l'unité de Dieu, implique l'existence d'une théodicée musulmane. Elle a fourni la matière d'une discipline spéciale, celle du « Kalâm », *parole* discursive cultivée par les « motakallim ». Son domaine est l'étude spéculative des articles de foi. Son rôle principal consistait à accorder la transcendance de l'essence, « Zât » d'Allah, son ineffable unité divine avec la multiplicité de ses attributs, « ṣifât », tels qu'ils sont mentionnés dans le Qoran : volonté, puissance, savoir, etc ; ensuite avec les innombrables qualificatifs : voyant, écoutant, assis, parlant etc., accolés par ce recueil au nom d'Allah. Ces attributs sont vigoureusement affirmés dans le Qoran ; ce qui empêchait de les traiter comme des procédés de style. D'autre part il fallait éviter de dissocier essence et attributs, sous peine d'établir en dehors et à côté de Dieu des réalités éternelles ; plus encore, en insistant lourdement sur les qualificatifs qoraniques, on risquait de tomber dans l'anthropomorphisme. Ce problème a préoccupé de bonne heure les théologiens de l'islam lesquels en ont laborieusement cherché la solution.

Nous avons déjà nommé les *Mo'tazilites.* Leur activité doctrinale et leur influence s'exercèrent surtout pendant le califat de Mâmoûn (813-833) et de ses deux premiers successeurs. Nous les connaissons comme des défenseurs de la liberté humaine (v. p. 65). Antidéterministes, ensuite hostiles à toute distinction en Dieu, entre son essence et ses attributs, les Mo'tazilites s'appellent « les défenseurs de la justice et de l'unité », « al-'adl wat-tauḥîd » ou « 'Adlyya » tout court, comme si leur système garantissait seul le concept de l'équité

— en affirmant la liberté humaine — et ensuite celui de l'unité, telles qu'il convient de les reconnaître en Dieu. Mais comment, tout en maintenant la réalité des attributs, échapper à la nécessité de leur reconnaître une existence coéternelle avec celle de Dieu ?

L'école fondée par Al-Ach'arî († 965) pensa avoir trouvé la solution, grâce à cette formule transactionnelle et harmonisante : « Allah connaît par *sa science* ; il peut par *sa puissance* etc. lesquels attributs ne sont pas réellement distincts de son Essence divine ». Les attributs subsistent en Lui, mais « ne sont pas Lui et aussi pas autre chose » *(lâ howa wa lâ ghairoho)*. Contre les Djahmites qui niaient que l'homme eut pouvoir sur ses actes, elle maintenait la responsabilité humaine. Théorie et formules ont été adoptées par l'orthodoxie, sans entraîner pourtant la condamnation des Mo'tazilites, comme hérétiques. Quand le Qoran parle du « visage, de la main d'Allah etc. », Ach'arî adopte ces expressions dans leur sens littéral. Il pense toutefois écarter le reproche d'anthropomorphisme, en observant qu'elles ne donnent pas le droit de penser à des membres humains. Il faut interpréter « bilâ kaif », sans s'inquiéter de comprendre le *comment* ou la modalité. Le mystère de cette modalité dépasse l'entendement de l'homme et cette discussion doit être évitée. « La tradition ancienne atteste la complète réalité des attributs divins, puisqu'elle oblige à les admettre, sans recourir à l'allégorie ou à la métaphore » (Dhahabî). Ces formules sont censées assez souples pour satisfaire les intellectuels et les simples fidèles.

2° **La Prière.** La prière privée et individuelle, « do'â' », - celle jaillissant spontanément de l'âme, - n'est soumise à aucune réglementation, à l'encontre de la

« ṣalât », prière rituelle, toujours en langue arabe. La Tradition a fixé le nombre, — laissé indéterminé dans le Qoran : deux sûrement, peut-être trois (**2**, 239), — des cinq « ṣalât » quotidiennes : celles de l'aurore « fadjr », de midi, du *'asr*, (ou milieu entre midi et le coucher du soleil), celle du coucher du soleil et celle de la nuit close ('ichâ'), une heure environ après le coucher du soleil.

Ces prières doivent être accomplies par le fidèle, décemment vêtu, tourné dans la direction de la *qibla*, à savoir de la Mecque. Il en est de même pour les autres actes de la vie religieuse, l'iḥrâm comme les sacrifices. Dans les mosquées, l'orientation de la prière est indiquée par le « miḥrâb ». De plus, on doit être en état de pureté rituelle, « ṭahâra ». Sinon, elles seront précédées d'une ablution, « woḍoû' », du visage, des mains et des bras jusqu'au coude, ensuite des pieds, y compris la cheville. En cas de nécessité, l'eau peut être remplacée par le « tayammom », friction avec du sable, (**5**,9). Il en va de même dans tous les autres cas où la pureté rituelle est requise : par ex. la récitation ou le simple contact du Qoran. Avant la prière publique de midi, le jour du Vendredi, une lotion complète, « ghosl » est obligatoire. La « ṭahâra » se perd par le sommeil, le contact de choses considérées comme impures : cadavre, vin, porc, chien, les besoins naturels — c'est l'impureté mineure — par les relations conjugales, accouchement, pollution nocturne, menstrues etc. — c'est l'impureté majeure — ; elle requiert une lotion complète.

L'ordonnance de la prière est strictement réglementée. Elle se compose de 2 à 4 « rak'a », d'après les heures de la journée : quatre à midi, à l'*'aṣr*, et à la nuit close ; trois au coucher du soleil et deux seulement à

l'aurore. Ces prières peuvent être accomplies chez soi et à la mosquée. Chacune est annoncée par le muezzin (mo'adhdhin) au minaret de la mosquée. Si on se trouve plusieurs, on doit se ranger sous la direction d'un *imâm* ou président qui peut être le premier fidèle venu, au courant des modalités de la prière. Si le nombre le comporte, on se groupera en files ou rangées (ṣaff) ; les femmes au dernier rang. Quand à la *rakʿa*, elle se décompose en inclinaisons du corps (rokoûʿ) et en prostrations complètes (sodjoûd), le front collé au sol, enfin en positions mi-agenouillées, mi-assises (djoloûs).

Chaque prière s'ouvre par des *takbîr*, répétition de la formule « Allah akbar » ; ensuite vient la récitation de la première sourate ou « Fâtiḥa », le tout entrecoupé de *qyâm*, station debout, d'inclinaisons du buste et de prostrations complètes. On termine par « la prière sur le Prophète » (ṣalât ʿalân-nabî), ensuite par le salut (salâm) à l'assistance, lequel est prononcé en se tournant à droite et à gauche. On peut prolonger cet ensemble de postures et de formules, essayer d'en rompre la monotonie, en intercalant, après la *Fâtiḥa*, d'autres invocations, sourates ou groupes de versets qoraniques. Le nombre en est déterminé par la dévotion du fidèle et réglementé par le *rite* auquel il se rattache. L'emploi de l'arabe est de rigueur. Aboû Ḥanîfa admet une exception en faveur de l'étranger, rebelle à la prononciation arabe. Le Qoran (*passim*) mentionne encore la ṣalât nocturne, celle en voyage, celle du danger ou en temps de guerre (**4**, 102-104), celle sur les morts (**9**, 85). La Chariʿa a ajouté les prières en temps d'éclipse, de sécheresse ; elles aussi accompagnées de khoṭba. Pour cette dernière prière, le président doit mettre sa tunique à l'envers.

La *prière du Vendredi* (**62**, 9-10) est obligatoire pour tout adulte mâle. Les femmes n'y participent pas. Elle se tient à la mosquée et à midi avec une assistance d'au moins 40 fidèles et sous la direction d'un président ou *imâm*. Avant la prière et du haut de la chaire, le président debout prononce en arabe deux allocutions (khoṭba) et s'assoit dans l'intervalle. Il y est fait mention du chef de l'Etat. Après quoi, il accomplit avec l'assistance deux *rak'a*. Le Vendredi ne comporte pas le repos hebdomadaire, obligation inconnue dans l'islam. Le Qoran (**50**, 37) répugne à le mettre en rapport avec le repos du 7e jour de la Création ; « Allah ne pouvant éprouver de fatigue ».

Une « ṣalât » spéciale avec khoṭba solennise les deux grandes fêtes canoniques de l'année : celle terminant le jeûne du Ramadan et celle du dixième jour du mois de Dhoû-lḥidjdja, laquelle coïncide avec le sacrifice des pèlerins à la Mecque. (Voir p. 80 : *pèlerinage*). La plus populaire est celle de la fin du jeûne, « 'îd al-fiṭr ». Plus récentes sont les fêtes instituées pour commémorer la naissance *(maulid)* de Mahomet, son ascension *(mi'râdj)* au ciel etc.

3° **La Zakât**, encore appelée « ṣadaqa », est une sorte de dîme aumônière, de taxe sur la fortune. Sa proportion, dixième, vingtième etc., réglementée dans les livres de *fiqh*, d'après la nature des biens imposés : produits agricoles, troupeaux, capital etc. Dans le principe, elle était prélevée en nature, chaque année sur la fortune du musulman. Elle ne doit être dépensée, d'après le Qoran (**9**, 60), que pour des fins humanitaires bien déterminées dans ce recueil — rachat des esclaves, assistance aux membres de la communauté, voyageurs, endettés, volontaires de la guerre sainte et

ceux aussi que, conformément aux vœux du Qoran, il importe de gagner à la cause de l'islam. La distinction entre la « zakât » et les autres impôts *(maks)*, son emploi exclusif pour les fins susindiquées, sont pratiquement tombés en désuétude. Tout revient au fisc. Dans l'organisation fiscale de l'Etat islamique, la « Charîʿa » semble ne reconnaître pour les musulmans que la stricte légalité de la « zakật ».

4° **Le jeûne** du mois de Ramadan (**2**, 179 etc.). Ce jeûne *diurne* commence avec la première aurore et dure jusqu'au coucher du soleil. Son obligation commence avec celle de la « chahâda » (v. p. 74). Il comprend l'abstinence totale de la nourriture, de la boisson, des parfums, du tabac et des relations conjugales. Durant la nuit, toutes ces interdictions sont levées. Les dispenses pour motif de maladie, de voyage, de guerre sainte etc, sont temporaires. L'obligation renaît quand le motif de la dispense a disparu. On doit y suppléer par un nombre équivalent de jours de jeûne. Dans le cas d'une omission arbitraire, on ajoutera des œuvres de bienfaisance : manumission d'esclaves, aumônes aux pauvres etc. Le Qoran mentionne des jeûnes d'expiation (kaffâra), en cas de meurtre par surprise (**4**,94), quand on a violé un serment (**5**, 96), tué du gibier pendant le pèlerinage (**58**, 5). Le jeûne est interdit le Vendredi, mais recommandé le Samedi et le Dimanche — prescriptions où la tendance est visible.

5° **Le pèlerinage** à la Mecque. Sont dispensés de cette obligation (**3**, 91) les mineurs, les esclaves, les nécessiteux, les femmes n'ayant pas leur mari ou un proche parent pour les chaperonner. Une autre cause de dispense réside dans l'insécurité des routes ou des

temps, période de guerre ou de troubles. Mais l'obligation reparaît avec la disparition des empêchements. « Le pèlerinage est le seul centre de coordination effective, capable de donner une structure liturgique au sonnisme » (L. Massignon). Il a retenu la plupart des cérémonies de l'ancien pèlerinage arabe (v. p. 27), que le Qoran rattache à Abraham (v. p. 38).

Il comprend essentiellement l'adoption de l'*ihrâm* vêtement se composant de deux grands linges blancs et sans couture, le *tawâf*, circumambulation autour de la Ka'ba, la course, *sa'y*, entre Ṣafâ et Marwa, la *station*, (woqoûf), aux sanctuaires suburbains d''Arafa, Mozdalifa et Minâ avec un sacrifice à Minâ. C'est le « 'id al-adhâ » fête du sacrifice, également célébré par des sacrifices, à la même date, dans tout l'islam par les fidèles qui en ont les moyens. Tant qu'il n'a pas quitté « l'ihrâm » ou état de consécration, le pèlerin demeure astreint à certaines abstinences imposés pendant le jeûne de Ramadan, comme relattions conjugales, parfums, il doit en outre s'abstenir de la chasse, de la taille des ongles des cheveux. Certaines écoles autorisent le remplacement pour le pèlerinage. D'autres considèrent ce remplacement comme une obligation stricte pour les héritiers, s'il n'a pas été accompli par le musulman, de son vivant.

La « 'omra » est un pèlerinage mineur. Pratique facultative, mais hautement méritoire, elle n'est pas, comme le grand pèlerinage, rattachée à une période de l'année et peut être répétée. Elle comprend les mêmes cérémonies et les mêmes obligations — à part le sacrifice — que le grand pèlerinage, mais se borne à la visite de la Ka'ba et des sanctuaires urbains de la Mecque. Non moins en honneur, excepté parmi les Wahhâbites, est la visite à Médine, au tombeau de Mahomet. Elle

n'est pourtant pas considérée comme partie intégrante du pèlerinage.

Djihâd. La guerre contre les non-musulmans, — thème principal de la 9e sourate — et si fréquemment commandée dans les sourates médinoises (**2**, 212), a failli, comme chez les Khâridjites, devenir un « sixième pilier de l'islam ». Celui-ci lui est redevable de son expansion dans laquelle « la mission » ou propagande missionnaire régulièrement organisée a joué un rôle insignifiant. La «Charî'a» a toujours envisagé la guerre sainte comme un des principaux devoirs du calife. Elle continue à être considérée — à l'encontre de « farḍ ain », devoir *personnel*, comme la prière et les 5 piliers, '— comme un « devoir de suffisance» (farḍ al-kifâya) ou de solidarité, une obligation non pas individuelle, mais liant collectivement la communauté. On l'estimera donc comme accomplie, si un souverain ou un État musulmans s'y consacrent. Il devient devoir *personnel* quand l'imâm convoque tous les fidèles à la défense de l'islam. Est martyr, « chahîd », le musulman succombant pendant le djihâd et qui « est tué après avoir tué » (**9**, 112). Mais en théorie, le djihâd ne doit jamais être interrompu ni prendre fin, avant la soumission du monde à l'islam dont tous doivent reconnaître la suprématie politique. Ce concept est un des plus incontestablement populaires de l'idéal islamique.

A cette théorie, nous devons la distinction géographique en « dâr al-ḥarb », *territoire de guerre* et « dâr al-islâm », *pays d'islam,* régis par les lois du Qoran. Avec les pays qu'habitent des populations païennes ou *scripturaires*, mais indépendantes du régime islamique, il ne peut en principe être conclu que des trêves ne dépassant pas une durée de dix ans, trêves par ailleurs

indéfiniment renouvelables. Le Qoran (**5**, 56) interdit de « contracter amitié avec les Juifs et les Chrétiens ». En droit, ces régions, ainsi que les biens de leurs habitants (ḥarbi) appartiennent à l'islam et l'on doit tenter de les faire rentrer dans le *droit*, dès que les circonstances s'y prêteront. C'est une simple question d'opportunité. Sont également considérés comme « dàr al-islàm », les pays musulmans, devenus colonies européennes, ou passés sous le régime du protectorat. Cette conception ne leur assure pas une situation privilégiée vis-à-vis de la loi du djihàd. Il est entendu que pour ces régions aussi, le régime « non-musulman est une anomalie. On ne doit le supporter qu'aussi longtemps qu'on est impuissant à réagir » (Snouck Hurgronje), pour le secouer. Dans le seul droit ḥanafite, certaines combinaisons deviennent licites, si accomplies en dehors du *dâr al-islâm* ; comme de recevoir, mais d'un non-musulman (ḥarbi) un *ribâ* ou intérêt d'argent. C'est la théorie de « ikhtilàf ad-dàrain » diversité de séjour. Des juristes ḥanafites — à l'encontre des autres écoles — l'ont étendue à certains contrats d'assurance.

Les « ḥarbis », commerçants ou simples voyageurs pénétrant sans autorisation dans les terres musulmanes, de même les naufragés, peuvent être tués. Au « dâr al-islàm », il faut rattacher la notion des *pays interdits*. Dans leur périmètre, aucun non-musulman ne doit pénétrer ostensiblement, sous peine de mort. Cette défense comprend les territoires sacrés (ḥaram) de la Mecque et de Médine. Les Màlikites l'étendent à toute l'Arabie. C'est une extension abusive de l'interdiction, intimée par Mahomet aux *seuls païens* (**9**, 29), non pas de paraître à la Mecque, mais de participer aux cérémonies du pèlerinage (v. p. 45). Il est certain qu'au premier siècle H., les non-musulmans obtenaient

licence, non seulement de fréquenter les deux villes saintes, mais encore d'y séjourner ou même de s'y établir. Ibn Ḥanbal (III, 339, 392) défend, non aux scripturaires mais aux seuls païens, de pénétrer dans la mosquée de Médine.

Statut personnel. Considéré comme droit religieux et dérivé des prescriptions qoraniques, le statut personnel occupe la première place, après les «ʿibâdât», obligations religieuses, énumérées plus haut. Au chap. V, il sera question du mariage en tant que contrat. Le musulman peut épouser une *scripturaire*. Cette autorisation est refusée à la musulmane dont le choix se trouve limité aux coreligionnaires. Pour le mari, le droit de prononcer le divorce est unilatéral et pratiquement illimité. Après la première et la deuxième déclaration, « ṭalâq », — aucune formule d'expression n'est requise — il lui est toutefois loisible de se dédire. Mais il ne peut revenir sur le troisième « ṭalâq », à moins que l'épouse n'ait accepté — et non pour la forme — un nouveau mari et subi un second divorce (Qor. **2**, 230). Dans un nombre restreint de cas, l'épouse peut demander le divorce mais seulement par voie judiciaire. La distribution des biens héréditaires a été minutieusement réglée par le Qoran (**4**, 8 etc.), d'après l'ancien droit arabe, mais amendé en faveur de l'épouse dont la part est réservée. La « Charîʿa » n'a pu que se conformer strictement à ces stipulations.

Autres prescriptions. La défense absolue du « ribâ » exclut non seulement l'*usure* ou l'intérêt usuraire, mais tout commerce d'argent, toute combinaison d'intérêt fixe, toute compensation pour la location ou la cession temporaire du capital. Les juristes musulmans,

en face de cette rigueur, se sont trouvés dans la nécessité d'inventer des « ḥila ». Ces *expédients* permettent, par des voies obliques, de tourner l'interdiction, de recourir au crédit et de ne pas laisser le capital dormir improductif. Certains autorisent l'intérêt, quand il est dépensé en bonnes œuvres. C'est ainsi que les sociétés d'assurances, interdites par la Chari'a comme jeux de hasard, commencent à trouver des défenseurs parmi les juristes ḥanafites qui les légitiment en des cas déterminés ; les Caisses d'épargne et les Banques coopératives se sont vues assimilées aux sociétés de commandite. De nos jours, en Arabie, l'intérêt de 50 % est considéré comme légal.

Le *droit pénal*, dérivé principalement du Qoran, confirme l'ancien « qiṣâṣ », le talion ou loi du sang, mais mitigé, puisqu'il conseille le pardon et l'acceptation d'une compensation matérielle. Pour certains délits, le Qoran détermine des pénalités : la flagellation pour l'adultère et l'ivrognerie ; l'ablation de la main pour le vol, ensuite du pied, en cas de récidive ; la peine capitale ou pendaison (ṣalb) pour les rebelles et les voleurs de grand chemin ; la mort pour le renégat (mortadd). Ces stipulations sont appelées « ḥodoûd Allah », *limites* d'Allah (**2**, 183 ; **65**, 1). Cette considération oblige l'autorité civile en terre d'islam, à tenir compte de cette archaïque législation pénale et en retarde l'évolution. Le chapitre V étudiera cette évolution et les modifications qu'y apportera l'intervention de l'Etat. La juridiction pénale de la Charî'a n'est plus guère appliquée dans son intégrité qu'en Afghanistan et en Arabie. En dehors du droit pénal, les « ḥodoûd Allah » désignent les prescriptions qoraniques qui sont destinées à garantir les intérêts supérieurs de la collectivité : mariage, esclavage, patronat, successions etc.

Outre les jeux de hasard et le vin (**2**, 216 ; **4**, 96), sont encore interdits (**5**, 4) le porc, les animaux morts *(maita)*, les animaux suffoqués, assommés, tués accidentellement ou partiellement dévorés par les fauves. L'interdiction des images, absente du Qoran, a été établie par la Charî'a conformément au ḥadîth.

IV. LA « SONNA »

OU LA TRADITION DE L'ISLAM

La Sonna. Après le Qoran, avons-nous dit, la seconde source doctrinale et disciplinaire de l'islam se trouve renfermée dans la « Sonna », à savoir la « coutume » (**15**, 13). Comment comprendre, définir cette « coutume » ? Le Qoran (**17**, 79 ; **33**, 62 ; **35**, 41 ; **40**, 85 ; etc.) qualifie de « sonna d'Allah » la conduite de Dieu dans le gouvernement providentiel de l'univers. La « Sonna » que nous envisageons ici s'appelle spécifiquement la « Sonna du Prophète ». C'est la coutume, où ce « modèle par excellence » (Qor. **33**, 21) est censé avoir édicté des règles positives de vie religieuse et morale, telles qu'elles ressortent de ses exemples et de son enseignement *extraqoraniques* ou telles, à tout le moins, qu'elles furent sanctionnées par son approbation tacite *(taqrir)*. D'où trois classes de *sonna* : 1) verbale, 2) active, 3) tacite.

Son importance. Dès le premier siècle H., on entend émettre cet aphorisme : « La Sonna peut se passer du Qoran, mais non le Qoran de la Sonna ». Renchérissant encore, certains affirment que « dans les matières controversées, la Sonna décide contre l'autorité du Qoran, mais non pas, *vice-versa* ». Comme exemple, ils nous citent la pénalité de la lapidation, d'abord appliquée aux adultères, quoique le Qoran (**24**, 2)

n'eût stipulé que la flagellation. Il est vrai qu'on fait dire à ʿOmar que le verset de la lapidation avait d'abord figuré dans le Qoran. Ce recueil (**5**, 42) commande de couper le poignet aux voleurs. La Sonna en excepte les voleurs de moutons et de dattes. D'après le Qoran (**2**, 176), le testateur doit laisser une part de ses biens à ses parents et à ses proches. Cette prescription a été partiellement abrogée par cette parole du Prophète : « l'infidèle n'hérite pas du musulman, ni celui-ci de l'infidèle ».

Par contre Châfiʿi Ibn Ḥanbal et d'autres autorités considérables n'ont pas manqué de protester contre l'hypothèse de voir la Sonna abroger le Qoran. Querelle d'écoles ; car tous admettent que la Sonna complète et explique le Qoran. Et devant la masse croissante de traits ou *ḥadîth*, parfois contradictoires, on s'est finalement accordé par considérer Qoran et Sonna comme deux facteurs d'importance sensiblement égale, destinés à fixer les règles de la vie religieuse. Le Prophète n'agissait jamais ni « ne parlait sous l'empire de la passion » (Qor. **53**, 3). Quand donc il a établi le détail de la Sonna islamique, il devait être inspiré d'En-haut — les théoriciens de l'islam parlent ici d'inspiration *latente* ou *implicite* — comme il le fut pour promulguer le Qoran. Le privilège de la *ʿiṣma*, infaillibilité, qu'on doit lui reconnaître dans les deux cas, entraîne pour les fidèles l'obligation de la soumission. Voilà pourquoi les musulmans orthodoxes affectent de s'appeler « Ahl as-sonna », gens de la Sonna ou *Sonnites*.

Complément du Qoran. De son vivant, le Prophète était là pour résoudre les difficultés. Après sa disparition, on ne tarda pas à s'apercevoir que la lettre morte du Qoran ne remplaçait que très imparfaitement

l'oracle vivant. Le texte écrit laissa voir des obscurités et surtout des lacunes, quoique son auteur affirmât « n'y avoir rien omis » (**6**, 38). Quant aux obscurités, le Prophète avait essayé d'en diminuer le nombre, en reprenant la rédaction de certains versets afin de les élucider (Qor. **2**, 100 ; **16**, 103). Mais surpris par la mort, il ne trouva pas le temps de retoucher et de compléter la sommaire ébauche dogmatique et disciplinaire, commencée pendant la période mecquoise. Ainsi le Qoran recommande sans cesse l'exercice de la prière. Mais il n'en a nulle part décrit les modalités ni fixé le nombre des prières quotidiennes. Ces détails pratiques — ceux regardant les ablutions, le jeûne, le montant de la *zakât* etc. — le Qoran les suppose réglés, et ils n'ont pu l'être que par l'exemple et sur les indications du Prophète.

A Médine, Mahomet se vit, sans transition, placé devant une situation nouvelle. Il dut organiser à la hâte sa communauté. Amené par les circonstances à légiférer, il le fit, parfois avec une étonnante prolixité et sur des questions secondaires : tels les testaments et les héritages. Par contre, il n'est jamais traité du califat ni — point capital — de l'organisation hiérarchique de l'islam. Pour la législation religieuse proprement dite, pour la vie cultuelle, les sourates médinoises n'ont prévu et tranché qu'un nombre insignifiant de cas. Encore ces trop rares solutions n'envisageaient-elles qu'une humanité très particulière, une collectivité restreinte : la société de l'Arabie patriarcale. Elles n'avaient pas pensé aux pays de vieilles civilisations où les conquêtes allaient brusquement transporter la nouvelle religion, aux conflits qui ne pouvaient manquer de surgir entre les prescriptions qoraniques et la législation de ces pays sur la propriété foncière, le droit commer-

cial etc. « La vie est infiniment variée, tandis que les textes législatifs sont limités » (Chahrastânî).

Distrait par les incidents de sa vie domestique, tiraillé par les nécessités de son installation à Médine, par les dissentiments élevés au sein de la communauté, entre *Auxiliaires* et *Emigrés*, par les guerres enfin, le Prophète dut avancer à tâtons dans ses essais de réglementation législative. Rappelons les phases qui préparèrent l'interdiction définitive du vin. Temporisateur par tempérament, il semble avoir redouté d'user son autorité, de déconsidérer d'avance par un recours intempestif l'expédient précaire du « naskh » ou *abrogation*. Ce furent les circonstances, beaucoup plus que l'importance des questions qui provoquèrent son intervention. Dans les cas donc, où aucun usage n'était établi, là où le texte du Qoran n'avait rien stipulé, on se reporta spontanément à la « Sonna », à la coutume du Prophète. On chercha à découvrir un exemple ou une décision du Maître, à l'exception toutefois des cas où les « Khaṣâ'iṣ » du Prophète, ses privilèges strictement personnels, l'avaient, comme pour la polygamie, placé au-dessus de la loi commune. Parfois même une fiction pieuse n'hésita pas à supposer, à présenter comme arrivé, en d'autres termes, à inventer ce qu'il aurait décidé en face des situations nouvelles.

Sonna des « Compagnons ». Des milliers de croyants avaient obtenu l'insigne faveur de le fréquenter et de pouvoir le consulter. Cet avantage leur a valu le titre envié de « Ṣaḥâbî », *Compagnon*. A défaut des exemples du Prophète, la postérité cherchera à se renseigner sur l'attitude, sur les gestes et dires de ces témoins. L'accord dûment constaté des « Compagnons » ets considéré comme infaillible, depuis que le Qoran

(**48**, 18) les a proclamés l'objet de « la complaisance divine ». Il est défendu d'incriminer leur conduite ou de suspecter leur véracité, comme aussi d'insister sur les différends et les luttes armées qui les ont séparés. La Tradition ne met pas en discussion que le Maître les a d'avance dressés pour servir, après lui, de guides à la communauté islamique, pour jouer le rôle d'instructeurs et d'éducateurs religieux. Elle suppose que, pleinement conscients de cette mission délicate, ils ont dû passer le temps à observer, à photographier en quelque sorte « le beau modèle », ensuite à noter diligemment les moindres résultats de leurs observations afin de les transmettre à la postérité. Aux « Ṣahâbî » se trouvent parfois adjoints leurs descendants ou successeurs immédiats, pour cette raison appelés « tâbiʿî », *suivants*. Ces épigones moins éminents en perfections, sont supposés avoir eu comme principal souci de recueillir les impressions des « Compagnons » et leurs souvenirs sur l'âge héroïque. Compagnons et « suivants » constituent la classe principale des « Salaf », Pères ou ancêtres dont se réclame de nos jours le parti des *Salafyya*.

Ce que cette primitive génération avait professé en matière de croyances aida à préciser la règle de foi. Ce qu'elle avait pratiqué passa pour la norme d'une vie religieuse, aux yeux de leurs successeurs. Croyances et pratiques durent suppléer aux silences, fournir la solution des énigmes du texte qoranique. Il fut établi qu'elles en donnaient le commentaire vivant et autorisé. A Médine surtout, le Prophète aurait donc — en vertu de cette conception historique — passé les années les plus décisives de sa carrière au milieu d'une *nubes testium*, d'une « nuée de témoins », tous conscients de

l'importance de leur rôle, à savoir, la masse des Compagnons aux aguets.

Voilà pourquoi Médine, capitale de Mahomet et des premiers califes, devait devenir « dâr as-Sonna », la *demeure* et le centre de la « Sonna ». Les 40 premières années de l'hégire passeront pour l'âge d'or de l'islam, celui des grands Compagnons. A leur tour, les « suivants des suivants », à savoir les musulmans du premier siècle, s'appliqueront à se transmettre, oralement d'abord, ensuite à recueillir par écrit tout ce qu'ils savaient ou s'imaginaient savoir sur les paroles, les décisions, les attitudes et même les silences du Prophète. La Sonna authentique du Prophète ne serait autre que la coutume pratiquée sous ses yeux par la collectivité des Compagnons et soigneusement enregistrée par leurs successeurs. Désormais elle obtiendra force de loi, à côté du Qoran, et de la « coutume du Prophète » ou s'incorporera à cette dernière.

Le Hadîth. De cette masse de notations minutieuses, de cet ensemble d'observations, recueillies au premier siècle avec plus de zèle que de discrétion, allait naître au siècle suivant, une discipline spéciale, celle du « ḥadîth », destinée à prendre un prodigieux développement. Le « ḥadîth », littéralement *nouveauté*, est un trait ou une sentence attribués au Prophète ou à ses Compagnons par lesquels on cherche à justifier, à confirmer une pratique de la « Sonna ». Celle-ci est donc chronologiquement antérieure au ḥadîth. On recourra également au procédé du ḥadîth pour créer une sonna inexistante ou déterminer un courant d'idées favorables à la naissance d'une sonna. Des exemples seront cités plus bas. Mais pour éviter le soupçon d'innovation,

cet expédient s'appellera « susciter ou revivifier la sonna ».

Chaque ḥadîth se compose essentiellement de deux parties : l'*isnâd* et le *matn*. Le *matn* représente le fond, le texte même du ḥadîth qu'il doit reproduire scrupuleusement. L'*isnâd* déroule la chaine *(silsila)* des autorités, qui précède et introduit le *matn*, la suite ininterrompue des garants par le canal desquels le ḥadîth est parvenu au dernier transmetteur ou « moḥaddith ». En voici un exemple : « *A* nous a raconté *(ḥaddatha)* d'après *B* et celui-ci, d'après *C*, lequel le tenait de *D* etc. ce qui suit ». Vient alors le « matn » du ḥadîth.

La science qui s'occupe de ces ḥadîth particuliers dont la collection forme une énorme bibliothèque, cette science porte également le nom de ḥadîth. On descend dans les plus intimes, les plus pittoresques et aussi les plus réalistes détails. Pour l'instruction des croyants, le ḥadîth nous apprend comment Mahomet accomplissait ses prières, ses ablutions, comment il mangeait, jeûnait, s'habillait, se comportait dans la vie domestique avec ses femmes, les membres de sa famille, sa domesticité et avec ses contemporains. Nous apprenons à y connaître les menus préférés de sa table, les détails de son vestiaire, l'ordonnance de ses appartements, ses armes, ses chevaux, ses chamelles avec leurs noms, leur généalogie et leurs qualités. Le Maître est censé y répondre d'avance aux difficultés dogmatiques, disciplinaires et politiques qui devaient surgir plus tard. Il détaille, en les désignant par leur nom, les villes et les contrées, conquêtes réservées aux armes de l'islam. Il condamne les hérétiques des temps futurs, les Khâridjites, les antidéterministes etc. Il proscrit les doctrines dangereuses. Et par toutes ces précisions, il détermine la *Sonna* et complète les prescriptions sommaires du

Qoran. Explicatif et *interprétatif* dans la forme, le ḥadith *légifére* fréquemment, mais toujours en se masquant derrière la personne du Prophète dont il est censé développer l'enseignement. Dans cette imposante masse de renseignements, recueillis hâtivement et rappelant par leurs minuties la méthode du Talmud — auquel on ne tarda pas à faire de multiples emprunts — toutes les parties ne pouvaient prétendre au même degré d'authenticité. Sur plus d'un point, le zèle des collectionneurs, ensuite leurs préventions, avaient dépassé la mesure.

Les partis politiques et religieux qui s'élevèrent au sein de l'islam primitif cherchèrent bientôt à utiliser la méthode du ḥadîth en faveur de leurs visées particulières. On verra Omayyades, ʿAbbâsides et ʿAlides se combattre et polémiquer à grand renfort de ḥadîth. Ils seront imités par les sectes dissidentes. Comme elles ont leur *tafsîr* hétérodoxe, elles prétendent posséder leur *Sonna* individuelle, remontant elle aussi jusqu'au Prophète. Pour leurs « khabar » (pluriel *akhbâr*), — synonyme qu'ils préfèrent à « ḥadîth » — les Chiʿites n'admettent dans l'*isnâd* que les noms des ʿAlides, des imâms et de leurs partisans. Orthodoxes et dissidents rivaliseront de zèle. Chaque parti, chaque secte, chaque école — celle des *lecteurs* du Qoran aura les siennes — tiendra à posséder les traditions les plus favorables à ses prétentions ou à ses doctrines. Le ḥadîth servira même à couvrir des ressentiments personnels. Pour se venger d'un magister qui a fustigé son enfant, un moḥaddith fabriquera des traditions dépréciant les pédagogues. La rancune populaire en fabriquera d'autres contre les policiers, les gendarmes et les agent du fisc.

Jusqu'au Ve siècle H., on entreprendra de lointains voyages, on se fera *globe-trotter*, « raḥḥâl djawwâl »,

à la recherche de ḥadîth inédits ; car la transmission doit être orale. « Allez, jusqu'en Chine, requérir la science » des ḥadîth ; ainsi voudrait un conseil attribué au Prophète et que Soyoûṭi déclare apocryphe. Certains ont « entendu » 1000 ou 1200 maîtres, dans les diverses régions de l'islam. C'est devenu un véritable sport. Des moḥaddith se vantaient de savoir par cœur 100 000 ḥadith, ou même un million ; d'autres d'avoir sacrifié une fortune — 700 000 dirhems — à leur acquisition. Rien que sur les variantes, « qira'ât » du Qoran, un traditionniste en avait recueilli cinquante mille. Il est question de maîtres en ḥadîth chez lesquels on «pouvait compter 10 000 encriers, servant à enregistrer leurs leçons » (1). Pour fournir un aliment à cette passion, pour enrichir la littérature du ḥadîth, la tenace mẹmoire des « Compagnons » et des « suivants » ne put bientôt plus suffire. On puisa partout ; on fouilla dans l'histoire profane et aussi dans celle des religions bibliques. Les « qâṣṣ », prédicateurs populaires — des enthousiastes, souvent dénués de scrupules — se distinguèrent dans ce sport pieux. C'est dans ces milieux — mal vus des savants officiels — qu'on attribue à Mahomet cet aphorisme : « si vous rencontrez un beau dicton, n'hésitez pas à le placer sous mon nom ; je dois l'avoir dit ». On ne s'étonnera donc pas de trouver dans les collections de ḥadîth des emprunts bibliques et des citations évangéliques — y compris le *Pater* — le tout à peine dissimulé. Signalons la parabole des ouvriers de la onzième heure — appliquée aux musulmans, vis-à-vis des juifs

(1) Dhahabî, *Tazkirat al-hoffâz.*, I, 355 ; II, 18, 110, 137. Un traditionniste réduit au chiffre de 500 000 une collection de 1 500 000 hadîth ; *ibid.*, II, 125. Sur 500 000 hadîth, le célèbre Aboû Daoûd (v. plus loin) n'en conserve dans ses « Sonna » que 4800 ; *ibid.*, II, 170 ; « 100 000 auditeurs à une leçon, IV, 138 ».

et des chrétiens — le dicton : « que votre gauche ignore le bien opéré par la droite ».

Critique. Ces excès de zèle devaient provoquer la réaction. Elle se manifeste nettement à partir du IIIe siècle H = Xe de J. C., période de stabilisation pour l'orthodoxie musulmane. A. Mez la prolonge au siècle suivant et l'appelle d'un terme saisissant mais impropre : la *renaissance de l'islam*. Sous la poussée de l'*idjm'â*, on commence à sentir le besoin de l'unité et de la réglementation. Dans les doctrines, une sorte de tassement s'établit, un premier classement. C'est le mouvement qui donnera naissance à la collection des « Six Livres » et à la constitution des quatre rites canoniques, La liberté illimitée laissée à la recherche des ḥadîth, l'entraînement irréfléchi qui y avait présidé, risquait de compromettre la Sonna. Pour y mettre bon ordre, on avisa de créer « la science (*'ilm*) du ḥadîth », parfois appelé la *science*, « 'ilm » tout court. Elle devait s'exercer sur la crédibilité et l'authenticité des traditions, arriver à démasquer les « Mauḍoû'ât », les apocryphes, critique dans laquelle se distinguera plus tard un Ibn al-Djauzî († 599 H.).

C'est une mise au point bien prudente et anodine, fort éloignée de la méthode que suggère à l'esprit le terme de critique. Elle évite de s'en prendre à la substance, à la moëlle même des traditions, à savoir, au texte du *matn*, lequel remontait au Prophète infaillible et aux « Compagnons » dont la loyauté ne pouvait être mise en question. Il fallait être *mo'tazilite* pour y dénoncer certaines assertions d'un anthropomorphisme trop poussé. Il ne saurait donc être question de critique *interne*. Pourtant Baghdâdi († 1037) exige que le *matn* ne répugne pas à la raison. La « science » du ḥadîth

n'opère qu'avec des critères externes. Elle ferme les yeux sur les anachronismes, les impossibilités logiques ou historiques du *matn*. Quand l'*isnâd* demeure *formellement* inattaquable, le ḥadîth lui-même doit être déclaré « ṣaḥîḥ », *sain*. En revanche, l'*isnâd* sera soumis à l'examen le plus minutieux. N'est-il pas « le pied » sur lequel repose la tradition, « le lien du ḥadîth » qui permet aux parties du *matn* de tenir ensemble?

Mais l'isnâd se compose exclusivement de noms propres. Il importe donc d'établir la réalité historique de ces noms, ensuite de lier connaissance avec le passé des « ridjâl », hommes ou garants, cités dans l'isnâd. Cette opération s'appelle en langage technique «maʿrifat ar-ridjâl », la *connaissance des hommes*. Et comme tout dépend de la considération que méritent ces témoins, il s'agit d'établir, de doser exactement leur valeur intellectuelle et morale, (il n'est pas question d'autosuggestion ni de défaillance de mémoire chez ces garants traditionnels). Autre opération qui prend le nom de « djarḥ wa taʿdîl », *lesion et justification*.

Ces travaux d'approche ont permis de construire toute une échelle de qualificatifs, indiquant le degré de confiance à accorder aux garants. Ces qualificatifs ne doivent être accordés qu'après mûr examen : si, moralement et religieusement, le témoin est au-dessus de tout soupçon ; s'il ne professe ni ne propage des opinions hétérodoxes ou dangereuses, s'il passe généralement pour véridique, comme capable de rendre un témoignage et, en cette qualité, admis en justice. Si l'enquête lui demeure en tout point favorable, il est déclaré « thiqa », digne de confiance, « motqin » exact, « ʿadl », véridique etc. Moins élogieux sont les qualificatifs suivants : « lâ bâ's bihi », rien à objecter contre lui, ou bien, « n'est pas menteur » etc. Le « morsal » est un

ḥadîth où un *Suivant* omet d'indiquer le dernier chaînon entre lui et le Prophète. A un degré inférieur sont les témoins qu'on appelle « faciles dans le ḥadîth », plus bas encore les *faibles*, « ḍa'îf ». Viennent enfin les « menteurs » et ceux dont « on délaisse le ḥadîth ».

Cette inquisition n'a pas encore paru suffisante. L'isnâd suppose une transmission ininterrompue et personnelle. En islam, le témoignage oral est seul admis devant les tribunaux. Pour les ḥadîth, la nécessité obligera pourtant à se contenter parfois d'une transmission écrite. On en arriva même à admettre l'*idjâza*. C'est la « licence » délivrée par un maître de transcrire et de transmettre le recueil de ses ḥadîth comme si on les avait recueillis oralement. Ce sont là des concessions postérieures aux trois premiers siècles. Pour la période antérieure, il reste à établir que, entre les chaînons de l'*isnâd*, il ne s'est pas glissé des solutions de continuité, des lacunes chronologiques, ensuite que les garants se sont rencontrés ou ont pu le faire, à tout le moins ont été contemporains. C'est un contrôle fort délicat et ne pouvant aboutir souvent qu'à des à peu-près. Ajoutons que des faussaires sans scrupules ont cherché à dérouter la critique, à combler les trous de l'isnâd, en y introduisant des noms quelconques, ou, comme on les désigne, des *inconnus*, « madjkoûl ». La présence de ces intrus suffit pour rendre le ḥadîth *vulnérable*.

Il est certain que l'ensemble de ces précautions a du moins permis à la critique musulmane d'élaguer des milliers de traditions apocryphes et de signaler ce qu'elle appelle «les maladies du ḥadîth » Le grand Bokhâri y eut recours pour ne retenir dans son recueil que 8000 traditions environ sur les 300.000 qu'il avait d'abord ramassées. Sur ce total, il en déclarait 200.000

complètement apocryphes (Dhahabî, II, 135). Mais en définitive, cette critique unilatérale se borne à établir le degré de crédibilité des garants, la possibilité de leur rencontre, comme aussi de la transmission des ḥadîth en question ; possibilité qui admet de la marge. Par ailleurs, elle laisse en suspens le fond même du débat, le jugement à porter sur la valeur de la tradition, c'est-à-dire du *matn*. Cette méthode aboutit à établir des chaînes d'*isnâd* absolument inattaquables, *conformément* aux règles fixées par « la connaissance des hommes ». Les faussaires s'empresseront « d'accoler ces isnâd corrects à des ḥadith apocryphes » ; ce dont les ouvrages, consacrés aux *Mauḍoû'ât*, ne cesseront de se plaindre.

Si la critique interne n'avait été écartée d'avance, le recours à ce critère aurait coupé court à tous ces abus. Citons comme exemple « le coq d'Allah dont le chant donne, au paradis, le signal aux coqs de la terre pour annoncer l'heure de la prière ». Les auteurs qui prennent sur eux de dénoncer le caractère apocryphe de cette tradition doivent se contenter généralement de signaler les faiblesses de son isnâd et le peu de valeur des garants qui y sont nommés. Rappelons également la légende chi'ite du miracle de Josué, renouvelé par Mahomet en faveur de son gendre 'Alî. Tout en reconnaissant des défectuosités dans l'isnâd, Soyoûṭi, en fin de compte, cherche à sauver le fond du ḥadîth par cette citation de Châfi'î : Mahomet « a opéré les mêmes miracles et de plus grands encore que les anciens prophètes ». Si on éliminait tous les ḥadith à isnâd faible, « les croyants n'y retrouveraient plus que quelques prescriptions d'hygiène et de civilité» (Massignon).

Principaux recueils. Les plus anciens datent

de notre IXe siècle. C'est la période où l'on commença à classer méthodiquement les matériaux qui devaient constituer les recueils de ḥadith. La théorie et la technologie des ḥadith datent du siècle suivant. C'est alors que parurent également les disciplines auxiliaires qui viennent s'y rattacher : biographies et « classes », *tabaqât*, des garants; exégèse philologique du *gharîb*, vocables rares, rencontrés dans les ḥadith etc. Toutes ces collections de ḥadith ont été établies d'après les principes d'une critique purement formelle. Ils ne se distinguent entre eux que par une rigueur plus ou moins poussée dans le choix des *isnâd*. Le fond du *matn* demeure sensiblement le même. On voit reparaître les mêmes récits, parfois précédés de nouveaux isnâd et agrémentés de variantes, toujours pittoresques et souvent suggestives. La différence principale réside dans le groupement des traditions, adopté par les auteurs de « Mosnad » ou de « Moṣannaf ».

Les *Mosnad* les ont disposées d'après les *isnâd* ; d'où leur nom de *Mosnad*. Les ḥadith s'y trouvent rangés sous le nom du garant, allégué en dernier lieu dans la chaîne de l'isnâd, immédiatement avant le *matn*. C'est l'ordre *personnel*. C'est ainsi qu'on y trouve disposés sous le nom de ʿAicha ou de Fâṭima tous les récits dont la transmission remonte, en dernier ressort, à la veuve ou à la fille du Prophète ; ou encore, sous la rubrique d'Aboû Ḥoraira, les centaines de ḥadith que nous devons à ce Compagnon loquace, et déjà contesté par ses contemporains, comme trop imaginatif. Un des plus anciens, et le type des *Mosnad*, est la compilation en six volumes in 4°, œuvre du célèbre Aḥmad ibn Ḥanbal. Cette collection de 2885 pages de texte serré compte environ 30 000 ḥadith, remontant à 700 « Compagnons » différents. Les répétitions y abondent.

Les « Moṣannaf » ou *Digestes* (de *ṣannaf*, disposer) adoptent un ordre moins artificiel et attestent un souci de progrès dans la rédaction et la classification des matériaux. Abandonnant le principe strictement personnel qui a présidé à la composition des *Mosnad*, les *Moṣannaf* rangent par matières toutes les traditions ayant trait à un même sujet : prière, pèlerinage, guerre sainte etc., sans se préoccuper de savoir si elles remontent à Aboû Bakr, à ʿOmar ou à d'autres. C'est l'ordre adopté par un disciple d'Ibn Ḥanbal, à savoir Bokhâri († 870), et que son prestige contribuera à faire prévaloir.

Les « six Livres ». La compilation de ḥadîth, réunis par Bokhârî, s'appelle « al-Djâmiʿ aṣ Ṣaḥîḥ », le *Recueil authentique*. L'auteur n'y a admis que les traditions que l'examen de l'isnâd lui a permis de considérer comme parfaitement « saines », c. à. d. non suspectes, exemptes de « ʿilal » ou *maladies*. Lui non plus ne songera pas à appliquer au *matn* les règles de la critique interne, avant de lui ouvrir les pages de son « Ṣaḥîḥ ». Les en-tête (*tardjoma*) des paragraphes suggèrent discrètement à quelle fin utiliser les récits, souvent aussi l'opinion doctrinale à laquelle ils peuvent servir d'appui. Bokhârî accompagne parfois le ḥadîth d'un commentaire très concis où il prend parti dans les questions controversées. Cette annotation manque dans le recueil, portant le même titre et s'inspirant de la même méthode, de Moslim († 874), un contemporain de Bokhâri ; mais il a mis en tête de son œuvre une introduction sur la valeur des traditions.

En matière de ḥaddîth, Moslim et Bokhâri passent pour des auteurs classiques ; ils sont « les deux Cheikhs», *maîtres*, par excellence. On ne pouvait mieux marquer

la haute considération dont jouissent leurs compilations qu'on appelle couramment les « deux Ṣaḥîḥ », qualification qui suffit à les désigner et à les distinguer des autres recueils. Aussi serait-on mal venu de contester les traditions qu'ils ont accueillies et la valeur des garants nommés dans leurs isnâd. Pour ces derniers, cette mention équivaut à un brevet de moralité indiscutable. *Magister dixit.* Tous deux semblent avoir poursuivi un but pratique nettement marqué dans les en-tête de Bokhârî. Ils ont divisé leur travail en paragraphes (*abwâb*), comme s'ils avaient pensé aux « faqîh », canonistes, qui y viendront puiser des ḥadîth à l'appui de leurs conclusions légales. Il leur arrive de reproduire textuellement, sans aucune variante, le même *matn* ou récit, mais précédé d'un nouvel *isnâd*. Il est en effet convenu qu'une tradition gagne en authenticité, si elle dérive de plusieurs sources ou *voies*, « ṭarîq, pl. ṭoroq », parallèles et censées indépendantes.

Après Bokhâri et Moslim, on connaît quatre grands recueils de traditions. On les appelle généralement « Sonan », ou recueils de *sonna*, à savoir, de ḥadîth venant à l'appui de la Sonna. Celui de Tirmidhî est aussi appelé *Saḥîḥ*. Dans un degré moindre que les deux *Saḥîḥ* de Bokhârî et de Moslim, ils sont acceptés, eux aussi, comme des autorités traditionnelles. Avec les deux premiers, ils forment la collection des « Six Livres ». Ce sont les recueils d'Aboû Dâoûd († 888), de Tirmidhî († 892), de Nasâ'î († 915) et d'Ibn Mâdja († 886), auxquels on ajoute parfois les « Sonan » de Dârimî († 869). Tirmidhî fut le disciple à la fois d'Ibn Ḥanbal, de Bokhâri et d'Aboû Dâoûd. Tout en ayant conservé le plan des « deux Ṣaḥîḥ », « les quatre Sonan » s'en distinguent par un plus grand zèle à compiler les ḥadîth qui viennent éclairer la pratique de la

Sonna et de la loi canonique. Ils laissent de côté les récits qui ne présentent qu'un intérêt plus directement doctrinal ou simplement historique, de même que les détails de la *Sîra* du Prophète que les « deux grands Cheikhs » avaient tenu à conserver. Par contre, dans leur désir d'éclairer la pratique de la *Sonna*, les « 4 Sonan » se montrent plus accommodants sur la valeur des isnâd, sans devenir plus exigeants pour la substance du *matn*. Ainsi ils n'hésitent pas — surtout Ibn Mâdja et dans un degré moindre Aboû Dâoûd — à admettre des garants douteux, toutes les fois que l'entente n'est pas établie sur leur insuffisance ou leur improbité, ou qu'on ne trouve pas mieux pour l'établissement d'une pratique ou d'une doctrine. Nasâ'î descend dans les plus infimes détails de la pratique religieuse. Tirmidhî désigne souvent le rite canonique auquel peuvent servir les ḥadîth qu'il reproduit.

L'admission des « Sonan » d'Ibn Mâdja parmi les « 6 Livres » ou les « 6 Dîwâns », à savoir, recueils, comme on les appelle encore, se heurta d'abord à des oppositions. On lui reprochait ses « faiblesses » dans l'isnâd. Sur ce point, l'accord ne se conclut pas avant le VIIe siècle H. Mais dans cette collection des *Six* — où le *Mosnad* d'Ibn Ḥanbal, également très estimé, n'a pu être admis, à cause de ses anthropomorphismes trop poussés — la préférence des croyants s'affirme sans hésiter pour les « deux Ṣaḥiḥ », surtout pour celui de Bokhârî. Son recueil est devenu l'objet d'une vénération exceptionnelle. Il sert à la prestation du serment, honneur généralement réservé au Qoran. Dans les calamités publiques : peste, sécheresse etc. on le porte solennellement en procession. Des récitateurs se partagent les sections de son Ṣaḥiḥ de manière à en parfaire la lecture publique en un ou plusieurs jours.

Ce recueil est censé préserver du naufrage et de l'incendie. L'auteur est enterré près de Samarqand où sa tombe est devenue le but d'un pèlerinage.

Ce qui explique le succès des « 6 Livres », c'est d'être venus à leur heure, au moment où la religion qoranique allait prendre sa forme définitive, devenir l'islam traditionnel, à la veille du jour où « la porte de l'*idjtihâd*, de la recherche indépendante, devait être fermée ». C'est d'avoir compilé et codifié les matériaux sur quoi l'accord s'était établi, de s'être tenus à distance de l'hypercritique comme d'une trop naïve crédulité, plus près pourtant de cette dernière. La méthode adoptée par les compilateurs, la classification des matières en livres, chapitres et paragraphes sous des rubriques claires, répondait aux besoins de l'enseignement et aux courants doctrinaux qui se dessinaient au sein des « quatre écoles » canoniques. Tous ne pouvaient qu'apprécier leur constant souci d'orthodoxie — ils excluent les ḥadîth formellement chî'ites, même Nasâ'î, personnellement favorable à 'Alî — Bokhârî et Moslim surtout sont mal vus par les chî'ites pour ce motif. Nasâ'î fut maltraité à Damas pour n'avoir pas pu exalter les « manâqib », *vertus* de Mo'âwia. On ne prisait pas moins la modération de leurs opinions. Ce libéralisme les porta à conserver dans leurs recueils les ḥadîth allant à l'encontre des doctrines auxquelles vont leurs préférences personnelles. Ils enregistrent impartialement les traditions pour et contre, ou, comme il est convenu de s'exprimer, les ḥâdîth *abrogés* (mansoûkh) et les *abrogeants* (nâsikh). Car cette théorie de l'abrogation s'applique â la Sonna aussi bien qu'au Qoran ; mais dans ce dernier cas, comme il s'agit d'Allah, qui « connaît l'avenir », elle nous surprend davantage que chez un législateur humain. C'est ainsi que le Prophète

aurait d'abord refusé de prier sur le cercueil des musulmans morts insolvables. Mais d'autres ḥadîth attestent aussi chez lui la pratique contraire, laquelle a été adoptée par la Sonna. Le Prophète avait d'abord interdit au mari de battre sa femme ; ensuite il a rapporté cette défense, à la condition que la correction soit infligée pour un juste motif et exempte de brutalité.

Depuis le succès obtenu par les « 6 Livres », toute tradition, désireuse de s'assurer la faveur du public, devra se conformer à la méthode observée par Bokhârî, Moslim et consorts, par les deux premiers surtout. Interminable serait la liste des études de détail que les traditionnistes postérieurs ont consacrées à l'œuvre des deux grands maîtres, aux garants cités dans leurs *isnâd :* biographies et valeur de ces derniers. Avec la fin du IVe siècle H., s'ouvre dans la science du ḥadîth, la période des commentaires, des manuels et des compendiums et aussi des *Istidrâk*, suppléments aux grandes collections antérieures. Le IVe siècle H. verra paraître quelques nouvelles compilations, comme celle de Dârqoṭnî († 385=995) lequel signalera « 200 traditions faibles» dans les deux Ṣaḥîḥ. Il mérita le surnom «d'émir des croyants en matière de ḥadîth». La matière reste la même et la méthode aussi. La terminologie et les prédicats accordés aux garants de l'isnâd se précisent.

Parmi les sommes ou manuels du Ve siècle H., citons celui de Baghawî († 1117 ou 1122) « Maṣâbîḥ as-sonna», *Flambeaux de la Sonna*. L'auteur, un de ceux qui ont obtenu le titre honorifique de « revivificateur de la Sonna » a résumé et rangé les traditions sous trois rubriques, correspondant à leur degré de crédibilité. D'abord les « ṣaḥîḥ », *saines*, toutes empruntées aux deux « Ṣaḥîḥ » classiques. Ensuite les traditions

« ḥasan », *belles*, en majorité compilées d'après les « quatre Sonan ». La dernière place est réservée aux ḥadîth « gharîb », *rares* ou *étranges* le contraire de « motawâtir », abondamment divulgués. Ils sont considérés comme les plus faiblement attestés, parce qu'ils ont été transmis par une seule *voie*, « ṭarîq », autrement dit, par une unique chaîne d'isnâd. Baghawî leur reconnaît une légère supériorité sur les ḥadîth « ḍa'îf » (v. p. haut) ; euphémisme en usage pour désigner les apocryphes qu'on n'a pas le courage de rejeter franchement. Ces trois qualificatifs, adoptés par Baghawî, *saines*, *belles*, *rares*, avec les classifications qu'ils comportent, résument d'une façon assez exacte tout le travail de la critique musulmane sur la matière du ḥadîth. L'activité déployée par cette critique, pendant un millénaire, nous ramène, en dernier ressort, au Corpus des « 6 Livres » qu'elle n'a pas dépassé.

Signalons enfin une classe spéciale : celle des ḥadîth appelés « qodsî », *sacrés*, ou « ilâhî », *divins*. Ils ont conservé le texte d'aphorismes et de sentences, attribués directement à Allah. Le Prophète est censé les avoir obtenus en songe ou pendant son *mi'râdj*, ascension au ciel. A ce titre, ils jouissent d'une considération toute spéciale. Tout en les distinguant nettement des autres ḥadîth, appelés « nabawî » ou *prophétiques* et recueillis par Bokhâri, par ses émules et successeurs, la tradition ne s'est pas crue autorisée — comme on aurait dû s'y attendre — à les incorporer au texte du Qoran. Si on vient à contester leur authenticité, on n'encourt pas pour autant la note d'*infidélité*, ce qui serait le cas pour le Qoran. On peut toucher les collections qui les renferment, sans accomplir préalablement — comme il est requis pour le Qoran — les ablutions, mais non pas en faire usage dans la prière rituelle ;

privilège réservé exclusivement aux versets qoraniques. D'après Massignon, plusieurs proviendraient des *chathyyât* des mystiques, quelques-uns de recueils attribués à Idrìs et autres prophètes

V. LA JURISPRUDENCE
ET LA LOI DE L'ISLAM

Origine. L'expansion de l'islam en dehors de l'Arabie, la fondation et l'organisation du califat amenèrent à formuler le droit, *fiqh*, littéralement la sagesse, la (juris) *prudentia* des Romains. Comme chez ces derniers, mais dans un sens beaucoup plus strict, le *fiqh* est *rerum divinarum atque humanarum notitia*, la connaissance et la définition des institutions et des lois divines et humaines. A l'encontre des Moʿtazilites, la théorie orthodoxe affirme qu'il n'existe pas d'actions foncièrement bonnes ou mauvaises, indépendamment de la législation révélée. Leur valeur morale dépend de la volonté divine, inscrite dans la révélation qoranique. L'islam est essentiellement une religion légale. Rien n'est laissé à l'arbitraire ni à l'initiative du croyant. Le *fiqh* embrasse donc l'ensemble des obligations que la Loi (*Charîʿa* ou *Charʿ*) qoranique impose au musulman, en sa triple qualité de croyant, d'homme et de citoyen d'une théocratie. Le Qoran a été pour lui comme un « Discours sur l'histoire universelle ». Il lui a appris le mystère des destinées religieuses des sociétés humaines et la prééminence de la collectivité islamique (v. p. 73). Voici que la « Charîʿa », se donnant comme l'interprète

de la révélation, va lui dicter le statut familial, le droit pénal, le droit public et international, les relations avec les non-musulmans, réglementer enfin sa vie religieuse, politique et sociale dont elle se réserve de surveiller les multiples manifestations et de diriger le rythme compliqué. Aucun acte n'est indifférent. Ils sont obligatoires (wàdjib, fard) ou licites (mobâḥ, djâʿiz) ou interdits (ḥarâm ou simplement blamâbles (makroûh). Cette Loi ne connaît pas de limites territoriales ; elle s'attache aux pas du croyant et le suit, même en « territoire de guerre ». Le croyant n'a que la nationalité islamique. La Chariʿa n'en reconnait point d'autre au musulman. La Loi assigne à chacun de ses actes sa notation spécifique.

Aussi le « faqih », le « ʿâlim » (plur. *ʿolamâ*, d'où notre *ulèma*), les savants, appliqués à cette étude, étaient-ils moins des jurisconsultes professionnels que des théologiens et des moralistes, entourés du nimbe de la Loi divine dont ils sont les interprètes. Puis on a distingué entre le « motakallim », théologien et le « faqîh », juriste, appliqué au droit positif ou obligations. Le premier s'occupe des articles de foi. Sur plus d'un point, le *fiqh* a subi l'influence des législations étrangères, entre autres celle du droit talmudique, celle aussi du droit romano-byzantin qui avait cours en Syrie, quand les musulmans s'y établirent. La fiction du ḥadîth permit d'attribuer au Prophète et aux grands *Compagnons* tous les emprunts étrangers. Par l'intervention de *l'idjmâʿ*, ces éléments allogènes furent ensuite fondus dans l'ensemble, assimilés et nationalisés au point que la jurisprudence de l'islam produit une impression d'unité et même d'originalité.

Les « racines » du fiqh. D'après la théorie, le fiqh est, en tout et en parties, un droit révélé. Il doit à cette conception son caractère de rigidité et d'immutabilité. Il est donc censé puiser la vie dans les deux *racines*, « oṣoûl », de la révélation : à savoir, le Qoran et la Sonna. La pratique n'en a pas moins forcé d'élargir ce concept théorique, en recourant à d'autres sources ou « racines ». De même que la Sonna était venue compléter et expliquer le Qoran, l'expérience a forcé de reconnaître que le fiqh ne saurait se passer des opérations de la logique. Il fut admis qu'il devenait loisible de résoudre des cas nouveaux, en leur appliquant des règles établies pour des espèces analogues. Le vin est interdit ; donc toute liqueur enivrante. En cas d'extrême besoin, la « maita », chair d'animal mort, devient licite ; d'où la règle : *nécessité n'a pas de loi.* C'est ainsi que, malgré certains ḥadîth, accueillis par Bokhârî, lui-même un châfiʿite, le « Qyâs », *analogie*, est devenu une nouvelle *racine* du droit. Une décision antérieure du Qoran ou de la Sonna limite l'extension du Qyâs. Ainsi on coupe la main au voleur, mais non la langue au calomniateur, blasphémateur.., Le « chien noir coupe la prière », mais non les autres chiens, le ḥadîth, ayant spécifié le chien *noir*. Une quatrième racine s'appelle « idjmâʿ », ou *consensus universalis* ; il en sera question plus bas. Enfin, en l'absence de tout « naṣṣ », texte du Qoran ou de la Sonna, de tout antécédent, reconnu par l'*idjmâʿ*, les créateurs du fiqh se sont vus amenés à recourir aux lumières du « ra'y », jugement humain. Mais il a été entendu tacitement que ce recours serait exceptionnel et ne vaudrait pas au « ra'y » d'être considéré comme une cinquième *racine*. Limitation purement théorique. Également considéré comme source *subsidiaire* du droit est la *coutume* (*ʿorf, ʿâda*) à savoir celle

qui se fonde sur un intérêt général et permanent et n'implique rien de contraire aux deux premières *racines*. Intervient également la « maṣlaḥa », bien général — but voulu par la Loi. Une extension de ce principe chez les Ḥanifites est « l'istiḥsân », quand les conséquences trop rigoureuses du Qyâs aboutiraient à causer un grave dommage. L'*istiḥsân* est combattu par les Châfi'ites.

Écoles anciennes. La prédominance plus ou moins apparente des éléments traditionnels ou spéculatifs dans le fiqh, l'importance vraie ou prétendue accordée à chacune des « quatre racines », voilà qui explique la naissance des écoles juridiques « madhhab », *rite* ou direction (non pas *secte*, comme on traduit parfois). Au début, chacun chercha sa voie ; il régna une riche variété d'opinions. Ceux qu'on soupçonna trop facilement de s'attacher au « ra'y », au détriment du Qoran et de la Sonna, eurent d'abord à lutter — il y eut des batailles de rues — pour s'assurer une place. Il était moins questions de principes que de gagner les masses et de s'assurer la faveur du pouvoir, dispensateur des postes dans la magistrature. L'une après l'autre, on voit disparaître les anciennes écoles, éliminées parfois violemment par les rivales : celle du Syrien Auzâ'î († 774), celle du célèbre historien et exégète, Ṭabarî. Tel sera aussi le cas des Ẓâhirites, école fondée par Daoûd ibn 'Alî († 883), laquelle compta des adhérents en Perse, en Espagne et dans le Maghrib. Le nom de Ẓâhirites — encore appelés Dâoûdîs d'après le fondateur — leur vient de ce qu'ils ne reconnaissent parmi les « racines » du fiqh que le Qoran et la Sonna et les interprètent d'après le « Ẓâhir », sens *apparent* et servilement littéral. Ils repoussent avec la dernière énergie tous les éléments spéculatifs, sauf à y recourir parfois

par des voies détournées. Le Qoran (**17**, 24) défend d'insulter les parents, donc de les frapper, concluent toutes les écoles. D'après les Ẓâhirites, la question ne se pose pas ; elle est « mafhoûm », sous-entendue. Un ḥadîth défend de *boire* dans des vases d'or et d'argent ; donc aussi d'y manger, concluent les Sonnites, à l'encontre des Ẓâhirites qui s'en tiennent au texte littéral.

Ecoles orthodoxes. A partir du VIIe siècle H., les luttes s'apaisèrent et l'on s'accorda à reconnaître quatre écoles, toutes considérées comme également orthodoxes. Leur diffusion régionale tient à des circonstances assez secondaires ; moins à la valeur de leur enseignement qu'au prestige du fondateur, ensuite à l'influence exercée par les plus éminents de leurs disciples — tel le qâḍi Aboû Yoûsof parmi les Ḥanifites, et son élève Chaibânî († 805) — enfin à la faveur et à l'intervention des souverains qui les favorisèrent autour d'eux. Le géographe Maqdisî observe fort bien que l'école syrienne d'Auzâʿî, jadis répandue jusqu'en Andalousie, dut sa disparition graduelle à sa répartition géographique en dehors des itinéraires suivis par les pèlerins de la Mecque.

L'école de l'imâm Châfiʿi († 819) qui enseigna quelque temps à Bagdad, domina d'abord sous les ʿAbbâsides, auquel le fondateur était apparenté — jusqu'au moment où l'influence d'Aboû Yoûsof, disciple d'Aboû Ḥanîfa, lui disputa la prééminence dans l'Iraq. En Syrie, elle élimina les Auzâʿites dont les Ḥanbalites achevèrent la déroute en ce pays. De l'Iraq, les Châfiʿites se répandirent, le long du Golfe Persique, dans l'Arabie méridionale, dans l'Afrique orientale, dans l'Archipel indien, en Palestine, au Ḥidjâz et dans la Basse-Égypte. Le Caire possède le tombeau du fondateur ainsi que la

célèbre mosquée Al-Azhar d'où rayonne l'enseignement châfi'ite. Al-Azhar, comme centre doctrinal, a été créé par les Fâṭimites. Le fameux Ghazâlî (v. pl. loin) était châfi'ite ; de même le traditionniste Nasâ'î (v. p. 102, 103), Ach'arî ; Mâwardî († 1058).

L'école de l'imâm Mâlik ibn Anas († 795) fut fondée à Médine, berceau de la tradition primitive, « dâr assonna ». Elle prétend donc avoir mieux gardé le pur dépôt de l'orthodoxie et dans ses décisions, remonter jusqu'à la Sonna, suivie par le Prophète et ses premiers Compagnons. Son « Mowaṭṭâ » codifia la pratique courante de Médine, la loi coutumière du Ḥidjâz. Prédominante jadis en Andalousie, où elle supplanta les Auzâ'ites, et manœuvra pour exclure les autres écoles orthodoxes, elle règne actuellement au Maghrib, dans l'Afrique occidentale, au Soudan, dans toute l'Afrique du nord — à l'exception de la Basse-Egypte, enfin dans les districts arabes, riverains du Golfe Persique. Les pays turcs, ceux détachés de l'ancien Empire ottoman — où le rite ḥanifite fut seul reconnu comme rite officiel — ceux de l'Asie centrale et du continent indien, suivent l'école de l'imâm Aboû Ḥanîfa († 767). La moitié environ de l'islam mondial se réclame du fiqh ḥanifite. C'est ensuite l'école châfi'ite — jadis la plus nombreuse avant la période turque — qui compte le plus grand nombre d'adhérents.

Presque disparue est celle de l'imâm Aḥmad ibn Ḥanbal († 855), l'auteur du *Mosnad* ou recueil de traditions. Après des luttes parfois sanglantes, les Ḥanbalites ne réussirent à se faire admettre, comme école juridique, qu'à partir du VIe siècle H. Auparavant, on ne les considérait que comme des traditionnistes et il ne semble pas que leur fondateur ait eu d'autres aspirations. Cette école, aux tendances étroites et très combattives,

représentait l'extrême droite de l'intransigeance orthodoxe. Par crainte des Ḥanbalites, on dut enfouir de nuit la dépouille du très conservateur Ṭabari, coupable de n'avoir pas assez exalté Ibn Ḥanbal, leur chef de file. Leur école se montre attachée à la lettre du ḥadîth et du Qoran, dans le genre des Ẓâhirites, mais avec moins d'âpreté outrancière. Aucune, parmi les quatre écoles, n'affiche plus d'hostilité au ṣoûfisme. Elle minimise l'extension de l'*idjmâʿ* et du *qyâs* et s'oppose violemment à la dogmatique du « juste-milieu », celle d'Achʿarî, laquelle représente un compromis entre les théories ḥanbalites et moʿtazilites. Elle repousse l'emploi d'arguments, qui ne peuvent invoquer l'autorité du Prophète ou de ses Compagnons. Cette école compta de nombreux adhérents en Syrie et en Mésopotamie, où les Seldjoucides provoquèrent son déclin, en travaillant activement à répandre le fiqh ḥanifite. Ibn Taimyya et ses disciples lui valurent, au XIVe siècle, comme un renouveau en Syrie.

L'influence des Ottomans, continuant la réaction inaugurée par les Seldjoucides, lui porta une atteinte sérieuse, au profit de l'école d'Aboû Ḥanîfa, parfois appelé « al-imâm al-aʿẓam », l'imâm suprême. Cette dernière école, née dans le milieu cosmopolite et affairé de l'Iraq, se montre plus ouverte que ses rivales à la casuistique, partant aux méthodes spéculatives. Au milieu du XVIIIe siècle, la réforme wahhâbite remit en vigueur, au centre de l'Arabie, le système d'Ibn Ḥanbal dont elle exagère encore l'opposition à toute innovation.

Méthodes. On a attribué à l'école d'Aboû Ḥanîfa le mérite d'avoir mieux compris que ses rivales qu'il fallait réserver une place convenable au « ra'y », au raisonnement personnel ; comme on lui a reproché

d'avoir de la sorte diminué le rôle de la Sonna. Présentés sous cette forme, éloge et blâme sont également immérités. Ce qui est certain, c'est que l'école iraqaine se heurta de bonne heure à l'opposition de l'école médinoise dont le chef Mâlik pensa devoir revendiquer les droits imprescriptibles de la Sonna prophétique. Une des raisons pour lesquelles Mâlik use moins souvent du raisonnement, c'est que de son temps le *fiqh* n'était pas encore devenu la science s'occupant de préférence du droit. Plus acharnés encore que les Mâlikites se montrèrent les Ḥanbalites. Ils n'admettent le « ra'y » que dans les cas désespérés, en l'absence de toute stipulation qoranique ou d'un antécédent traditionnel. D'où l'obligation pour eux de se montrer accueillants aux ḥadîth les plus vulnérables. Quand on parcourt les écrits de leurs polémistes les plus représentatifs, les Ibn Djauzî († 1200) et les Ibn Taimyya, on pense involontairement aux scribes de l'Évangile. Comme eux, ils ne voient de salut que dans l'attachement servile à « la tradition des Anciens ». « La Sonna est leur vêtement de dessus et de dessous et chez eux tous les objets font face à la *qibla* par respect pour elle » (Dhahabî, *Tadhkira*, IV, 121).

L'école de Châfi'î prétendit s'interposer, concilier ces dissidences, trouver le juste milieu entre les Ḥanifites et leurs adversaires. Son « probabiliorisme » réussit du moins à déterminer, plus exactement qu'on ne l'avait encore fait, la valeur respective des « quatre racines », celle de l'*idjmâ'* surtout, à préciser le rôle revenant au *qyâs*, analogie, à discipliner le recours au *ra'y* et, de la sorte, à prévenir l'abus possible des déductions logiques : *istiḥsân* etc. (v. p. 110, 111).

Ces réserves faites, les tendances de ces écoles, leurs méthodes, présentent des divergences plus appa-

rentes que réelles : préférence donnée au ḥadîth sur l'idjmâʿ ou vice-versa. Aucune ne saurait se passer du raisonnement. Les points sur lesquels elles se séparent se réduisent fréquemment à des classifications différentes, à des décisions secondaires, pouvant toutes être admises en sûreté de conscience. Leur accord, dûment constaté, établit la loi pour tous ou l'*idjmâʿ*. Leurs divergences n'obligent que les adhérents du rite. Tout musulman doit appartenir à une des quatre écoles orthodoxes et se conduire d'après le *fiqh* de son école. Mais il n'y demeure pas confiné pour la vie. Il est loisible de passer de l'une à l'autre. Ibn ʿAbdalbarr († 463 H.) de Ẓâhirite devient Mâlikite et penche vers les solutions de Châfiʿî. Le célèbre historien Maqrîzî († 1430) des Ḥanifites passe aux Châfiʿites, et secrètement aux Ẓâhirites, sans parler de sa partialité pour les Fâṭimites. Au sein de la même famille, le père et le fils peuvent appartenir à des écoles différentes ; de même que, dans un cas particulier, les juristes ont le droit d'en appeler aux décisions d'une école différente de la leur. On voit des Mâlikites dans la fondation d'un *waqf* recourir aux stipulations plus souples de l'école ḥanifite. Ainsi dans le christianisme, le théologien peut *ad libitum* se ranger du côté des thomistes, des molinistes, des augustiniens, des scotistes, des probabilistes ou des équiprobabilistes. Rares sont les ulémas qui « n'adhèrent à aucune école » (Dhahabî, III, 196), tel Ibn Taimyya. Ils sont censés puiser directement dans le Qoran et la *Sonna*.

Pour mieux comprendre les tendances des quatre écoles, prenons une question concrète, très discutée en ces derniers temps, surtout depuis les audacieuses innovations des Kémalistes : est-il permis de traduire le

Qoran ? Toutes les écoles se montrent d'accord sur le rôle rituel et liturgique du Qoran, rôle exclusif et incontesté. Les formules de la *ṣalât*, enseigne Châfiʿî, doivent être récitées en arabe. C'est là un minimum. « Chaque croyant fera donc œuvre méritoire, en se perfectionnant dans cette langue, véhicule de la dernière révélation prophétique ».

Aboû Ḥanîfa, lui-même d'origine iranienne, admet pourtant une exception, en faveur de l'étranger, incapable de prononcer les formules de la prière en langue arabe. Mais est-il licite d'enseigner le Qoran aux non-musulmans, quand cette hypothèse entraîne la traduction du texte sacré. Aboû Ḥanîfa n'y découvre pas de difficulté. Il s'appuie sur le ḥadîth et se trouve cette fois d'accord, à ce qu'il semble, avec la doctrine de l'école ḥanbalite. Châfiʿî a émis le pour et le contre. Seul Mâlik se montre résolument hostile. Il n'affiche pas moins d'intransigeance, quand se pose la question d'une traduction intégrale du Qoran. Comme précédemment, Châfiʿî se montre hésitant et n'adopte pas de solution ferme. Ḥanifites et Ḥanbalites approuvent quand il s'agit d'une version interlinéaire — comme il en existe en persan, ourdou, malais etc. — ou quand la traduction porte en regard le texte qoranique en langue arabe.

Différences. L'accord n'est pas établi sur l'obligation de la circoncision. Certains recueils de fiqh s'abstiennent même de la mentionner ou ne la mentionnent qu'en passant et permettent de retarder jusqu'à l'âge de 15 ans cette pratique qu'on a voulu considérer bien à tort comme le symbole de l'initiation à l'islam et de l'agrégation à la collectivité islamique.

Rappelons les discussions relatives aux modalités

en usage dans l'accomplissement de la prière. Quelles formules doivent être prononcées à haute ou basse voix (*dhikr khafi*) par les assistants, pendant la prière publique, présidée par l'imâm ? A l'encontre des Ḥanifites, les Châfiʿites sont pour la *récitation manifeste*, à haute voix, le « *dhikr djahri* ». Faut-il laisser tomber les bras, le long du corps, pendant la prière (Mâlik) ? A quelle hauteur les lever en prononçant le *takbîr*, « Allah akbar », *Dieu est grand* ? Quelle doit être, au cours de la prière, la position des mains, au-dessus ou au-dessous du nombril ? La prière sur un cercueil dans la mosquée, désapprouvée par Mâlik, est autorisée par Châfiʿi et autres. De nombreux ḥâdîth sont cités pour ou contre cette pratique. La prière demeure-t-elle valide, quand une femme prend place à côté du fidèle ou au milieu des rangs ? Ici Aboû Ḥanîfa adopte une solution antiféministe. Pour la « zakât al-fiṭr », aumône à distribuer à la fin du Ramadan, les Châfiʿites la considèrent comme « farḍ », devoir rigoureux, les Ḥanifites comme « wâdjib », moins strictement obligatoire, les Mâlikites comme « sonna », coutume. « Khaṭâʾ », transgression involontaire (opposé à *ʿamd*) et non préméditée ; les Moʿtazilites l'excusent et jusqu'à un certain point, les Ẓahirites, à l'encontre des 4 écoles, qui admettent au moins une culpubabilité relative.

Faut-il laver le corps d'un martyr, réciter sur lui les prières des funérailles ? Les écoles diffèrent d'avis.

Le vin de raisin *(khamr)* est interdit ; seuls les Ḥanifites, autorisent alcool et vin de palme *(nabîdh)*.

Peut-on dire : « je suis un croyant » sans l'addition: *In châʾ Allah* ? Aboû Ḥanîfa affirme, contre les autres écoles qui condamnent.

Quelle est la valeur minima du vol qui entraîne l'ablation de la main (v. p. 72) ? 10 dirhems (Ḥanifites)

3 chez les autres. Pour le témoignage judiciaire, dans certaines matières qui relèvent généralement de la compétence des femmes. Châfiʿi exige le témoignage de 4, Mâlik de 2 femmes, Aboû Ḥanifa et les Ẓaïdites se contentent d'un seul témoignage féminin.

Que deviennent les prisonniers de la guerre sainte ? Aboû Ḥanifa les condamne à la mort ou à l'esclavage. Châfiʿî permet pourtant de les libérer contre ou même sans rançon. On voit que, chez Aboû Ḥanifa, le libéralisme est intermittent. Il admet par contre le mariage avec une femme *scripturaire* ; Châfiʿi, y répugne sous prétexte que les Scripturaires, ayant « altéré le texte de la *Bible* », auraient perdu le droit à être traités en *Scripturaires*. Parmi les quatre écoles, celle des Ḥanbalites se montre, tout compte fait, la moins tolérante à l'égard des non-musulmans.

Comment et quand convient-il de remplacer les jeûnes omis pendant le Ramadan ? Le renégat repentant doit-il reprendre la série des prières et des jeûnes négligés depuis son apostasie ? A l'encontre des autres écoles, Châfiʿi et Aboû Ḥanîfa renoncent à s'empêtrer dans des calculs aussi compliqués. Un enfant trouvé sera-t-il considéré comme musulman ? Oui, répondent tous les chefs d'école, à part Aboû Ḥanîfa, partisan de la négative, si la trouvaille a lieu dans un endroit habité par des non-musulmans. D'après le même, l'hérétique musulman, avant d'être condamné, doit être invité à résipiscence (*istitâba*). Cette procédure n'est pas requise chez les Mâlikites. Mâlik et Châfiʿî condamnent à mort l'apostat, sans égard pour le sexe. S'il s'agit d'une femme, Aboû Ḥanîfa se contente de la réclusion. D'après Mâlik, le prix du sang pour un tributaire assassiné s'élève à la moitié — au tiers seulement d'après Châfiʿî — de la somme à payer pour un musulman.

Beaucoup plus humain, Aboû Ḥanifa n'admet pas ces distinctions et exige le paiement du prix complet. En Arabie, les païens n'ont que le choix entre l'islam et la mort. Pour les païens des pays autres que l'Arabie, Mâlik admet le tribut des païens, excepté s'ils appartiennent à la tribu de Qoraich. Les autres écoles sont d'avis différents ; peut-on contracter avec eux des mariages etc. ? Les Mâlikites interdisent aux tributaires l'entrée d'une mosquée ; les Ḥanifites n'y voient pas d'inconvénient.

Les manques de respect au Prophète doivent être punis. S'il s'agit d'un scripturaire, Aboû Ḥanîfa se montre assez indulgent. Les autres écoles réclament des châtiments sévères et même la mort. Aboû Ḥanîfa admet la peine capitale pour un musulman, assassin d'un tributaire ; ce que repoussent toutes les autres écoles. D'après Mâlik et Aboû Ḥanîfa, l'emprunteur d'un objet peut le prêter à d'autres, sans demander l'autorisation du propriétaire ; permission indispensable au jugement de Châfiʿî. Pour la durée légale de la gestation, les plus exagérés, en cette matière, des quatre imâms, Mâlik et Châfiʿî, admettent qu'elle peut atteindre quatre ans. Les Mâlikites la prolongent même jusqu'à six ans ; les Ḥanifites ne vont pas au delà de deux ans. Chez les Chiʿites, la limite extrême est dix mois. Ainsi d'après Mâlik et Châfiʿî, un enfant, né quatre ans après la mort de son père, serait autorisé à réclamer son héritage en justice ! Sur les aliments permis ou illicites, sur l'usage, par ex. de la viande de cheval, les écoles sont partagées ; Mâlik seul autorise la chair des animaux de proie.

Casuistique. Toutes ces questions et autres ont alimenté une riche littérature où la subtilité des ulémas s'est donnée carrière. Avec le plus grand sérieux, elle

s'exerce sur des cas fictifs ou fantastiques : la situation des hermaphrodites, quelle part leur revient dans l'héritage ? etc. Quel droit un aïeul au 5ᵉ degré peut-il élever sur l'héritage d'un descendant au même degré, mort sans enfants ? Les mariages avec les *djinn*, — dont la possibilité est généralement admise — entraînent-ils des conséquences pour le droit successoral ? Par quels « ḥyal » se tirer d'affaire, tourner une obligation de justice, un serment sacré, une stipulation gênante de la « Chariʿa » ? C'est toute une science où l'école d'Aboû Ḥanîfa et ses plus fameux disciples, Aboû Yoûsof et Chaibânî ont déployé l'inépuisable fécondité de leur génie inventif. Ces *artifices*, « ḥyal », encore appelés « makhâridj », expédients, échappatoires, forment une branche spéciale du fiqh pratique, très en honneur dans l'école iraqaine. On lui a consacré des traités spéciaux, même parmi les Châfiʿites qui s'en déclarèrent d'abord les adversaires. Parmi les Hanbalites — école hostile aux « ḥyal », Ibn Qayyim al-Djauzyya admet ceux qui permettent d'atteindre un but légitime par des moyens licites. Ces recueils de chicanes, subterfuges et échappatoires que le jurisconsulte indique à son client, ont incorporé au droit sonnite toute une tradition de laxisme hypocrite. Elle permet de ménager le texte de la loi pour mieux en trahir l'esprit. Le Qoran (5, 91) indique les équivalents pour le rachat « kaffâra » d'un serment. Celui-ci doit être prononcé conditionnellement, à savoir avec l'addition d'*In châ'Allah*. Or, cette addition ouvre la porte à l'intervention des *artifices* ou « ḥyal ».

De même, en appliquant à propos les règles d'une souple herméneutique, on transformera en simples *optatifs* certains *impératifs* du Qoran, c'est à dire, des devoirs rigoureux en œuvres de surérogation. Avec la même facilité, on réussira l'opération inverse. « Épou-

sez à votre choix deux, trois, quatre femmes », dit le Qoran (4, 3.) Une autorisation, une concession, apparemment ! Des canonistes ingénieux, avant tous, les Ẓâhirites, — on y satisfait par un seul mariage, même non consommé — y ont découvert un ordre et la condamnation explicite du célibat. C'est le triomphe de la casuistique. Elle aide à trouver dans le texte du Qoran et aussi dans les replis d'un ḥadîth les décisions appropriées aux circonstances les plus imprévues, pour les adapter aux besoins du moment. Réformistes et modernistes musulmans sauront s'en prévaloir, sauf à en blâmer le recours chez les conservateurs, hostiles au progrès du jour.

Pratique moderne. Comme il est censé issu de la révélation qoranique, le *fiqh* — nous l'avons déjà noté (p. 110) — doit à cette conception son caractère d'immutabilité. L'homme n'a pas à modifier les décisions de la révélation. On constate pourtant comme une lutte sourde entre le principe de cette immutabilité et les nécessités imposées par la vie dans des milieux plus évolués que la société arabe, contemporaine du Prophète pour laquelle il a légiféré. Par ailleurs, cette rigidité s'est toujours opposée à son application intégrale, abstraction faite de certaines matières réglées par le Qoran ou rattachées à ce recueil : statut personnel, biens de mainmorte, (*waqf*). Même dans les pays régis par des pouvoirs musulmans, l'État ne s'est jamais interdit d'édicter toute une législation séculière indépendante (*Qânoûn*, *Medjellé* etc.). En fait, l'État laisse aux faqîh affirmer la pérennité de la législation qoranique, mais il intervient, quand son application pourrait porter préjudice à la paix sociale. Voilà comment le *fiqh* est devenu une science spéculative, ayant pour objet un

droit idéal et une construction purement scolastique, laquelle, depuis la fermuture de l'*idjtihâd*, a rompu avec les réalités de la vie contemporaine, en dehors des précaires concessions consenties à la « coutume » et à l'*istiḥsân*. Pratiquement, dans le droit commercial, la coutume a toujours suivi son cours.

Avec autant de sérieux et de contention qu'en aurait mis, en son temps, un Mâwardî († 1058) ; — théoricien du pouvoir dans l'Islam —, le fiqh continue à étudier un État musulman qui n'existe plus. Il en décrit minutieusement les rouages et le fonctionnement. Il disserte sur l'administration et sur l'emploi des revenus imaginaires de cet État idéal. Il part du postulat d'un califat mondial, destiné à courber l'univers sous la loi de l'islam. Il suppose l'institution de l'esclavage : moyen de compensation et de réparation (kaffâra) pour des obligations omises. Il étudie en détail les diverses modalités de la « manumission ». Beaucoup d'esclaves ont occupé les plus hautes positions dans la société islamique. Il détermine les règles du droit international et du droit de la guerre, du régime vexatoire à appliquer aux tributaires (*dhimmî*) de l'islam ; décrit la forme, la couleur de leur costume, les soumet à de nombreuses interdictions : armes, cheval, leur témoignage n'est pas valable en justice, impôt spécial. Au demeurant, ils jouissent du libre exercice de leur culte. Sa conception du droit commercial et des contrats civils se heurte à l'organisation du crédit financier et aux relations économiques établies entre peuples modernes. Il commente un droit pénal où le Qoran (**2**, 175) a maintenu le principe bédouin du « qiṣâṣ », talion exercé directement par l'offensé. Aux victimes et à leurs parents, il laisse le choix entre le pardon et une composition pécuniaire, *dya*. La décision de la partie lésée désaisit

l'État de toute action pour châtier la violation de la justice sociale. La doctrine générale du fiqh est que l'offensé doit obtenir du pouvoir le droit d'exercer le talion. Ce qui ouvre la porte à l'intervention de l'État. Pour certains délits, l'État se trouve forcé à s'en tenir aux « ḥodoûd Allah », et aux pénalités indiquées par le Qoran (v. p. 85).

De même qu'en matière de *Sonna* et de *Tafsîr*, les sectes dissidentes possèdent, elles aussi, leur *fiqh* spécial. Les points pricinpaux où il se sépare de la jurisprudence des Sonnites seront signalés au chapitre des sectes.

Idjmâʿ. Le Prophète avait dit : « ma communauté ne s'accordera jamais dans l'erreur ». C'est la « ʿismat al-omma », *infaillibilité de la communauté islamique* : privilège dérivant d'une sorte d'inspiration diffuse, l'équivalent de la *vox populi, vox Dei*. Au Prophète on attribue également ce dicton : « la variété des opinions est une miséricorde, (*raḥma*) d'Allah ». Il faudrait comprendre que la diversité d'interprétations chez les savants doit mettre à l'aise la conscience des fidèles, en leur laissant le choix entre les décisions. Ces deux paroles sont destinées à expliquer la variété des écoles orthodoxes et aussi la légitimité de l'*idjmʿâ*.

Il semble que l'honneur d'avoir esquissé la première formule de l'idjmâʿ revienne à Mâlik, fondateur de l'école médinoise. Il pensa y trouver une arme contre Aboû Ḥanîfa qu'il accusait de s'être mis à l'aise avec la Sonna. La théorie, élargie ensuite par l'imâm Châfiʿî, permit tout d'abord d'aboutir à une décision, dans les cas de plus en plus nombreux, où les trois autres *racines* du fiqh : Qoran, Sonna et Qyâs, n'aboutissaient à aucune solution. L'idjmâʿ ne tarda pas à

déborder les étroites limites où Mâlik avait d'abord songé à le renfermer. C'est ainsi que tout d'abord il fut entendu que les déductions tirées du *Qyâs* devaient être homologuées par le *consensus*. Il en alla bientôt de même avec la Sonna ; elle aussi se vit soumise au contrôle, tiré de l'accord des croyants. Restait à définir, ensuite à découvrir cet accord.

Quels en seraient les témoins, les interprètes qualifiés ? L'absence d'une hiérarchie dûment autorisée, placée au-dessus de toute contestation, n'a jamais permis de s'entendre pleinement sur cette matière. On songea tout d'abord aux « Compagnons » du Prophète et à leurs successeurs immédiats. Les premiers, on les supposait avoir été formés directement par le Maître et tous avaient vécu pendant la période qu'on considère comme l'âge d'or de l'islam. Telle devait être, on le comprend, la définition préférée par l'imâm Mâlik, le défenseur de la sonna médinoise. Elle obtiendra l'adhésion de nombreux Ḥanbalites et plus tard des Wahhâbites. Les Ẓâhirites n'admettront que l'idjmâʿ des « Compagnons ». Il fallut pourtant se décider, en dehors de ces cercles, à élargir ce concept pour ne pas fermer la porte à la solution de nouvelles difficultés.

« Les ulémas sont les héritiers des prophètes », ainsi aurait parlé Mahomet. A eux revient « la mission de nouer et de dénouer ». Ne sont-ils pas « les érudits qui possèdent l'interprétation de la révélation qoranique » (**3**, 5) ? Il fut donc convenu de définir l'idjmâʿ comme l'accord entre les docteurs qualifiés (*modjtahid*) et les ulémas d'une certaine période. Ce qu'une génération de législateurs avait enseigné fut considéré par la génération suivante comme ayant reçu l'estampille de l'idjmâʿ. C'est « l'ittifâq al-modjtahidîn », constaté de vive voix (*qaul*), par la conduite (*fiʿl*) ou le silence

(*sokoût* et *taqrîr*) des contemporains. Cet enseignement est censé transmettre intégralement la tradition des « pieux ancêtres » (*as-salaf aṣ-ṣâliḥ*) et demeurer assez souple pour répondre pleinement à toutes les nécessités des temps à venir.

Une consultation générale n'est pas requise et l'organisation de l'islam la rendrait impossible. Il suffit que la décision d'un groupe d'ulémas rencontre l'approbation tacite de leurs collègues. Les masses n'ont pas à intervenir dans ces questions. Leur devoir est de suivre. « Celui qui suivra une autre voie que celle des croyants, Allah l'abandonnera à l'erreur » (Qor. 4. 115). Dans l'islam, les véritables hérétiques sont ceux qui refusent de se soumettre à l'idjmâʿ. Avec raison, les orthodoxes s'appellent non seulement « gens de la Sonna », mais encore « gens de la *djamâʿa* », à savoir souscrivant aux décisions de l'*idjmâʿ*. Ainsi compris, dans sa fluidité et sa souplesse, l'idjmâʿ doit remplacer l'intervention de l'infaillible *consensus Ecclesiæ* et garantit, dans une large mesure, l'entente doctrinale de la communauté. Il tolère, ne pouvant l'empêcher, une certaine évolution de la Charîʿa ; mais il sait intervenir opportunément pour prévenir les abus d'une liberté illimitée. C'est généralement le résultat d'un compromis entre les doctrines extrêmes et, à la suite de luttes parfois sanglantes qu'a prolongées l'intolérance des Ḥanbalites. L'entente n'est jamais complète, même dans les limites d'une école de jurisprudence. Ces divergences de détail ne portent pas atteinte à ce qu'on pourrait appeler, *servatis servandis*, la *catholicité* du système islamique ; l'idjmâʿ les prenant toutes à son compte et leur garantissant son caractère d'infaillibilité.

C'est l'idjmâʿ qui a fait admettre le texte vulgate du Qoran avec ses « sept lectures » ou variantes reconnues

ainsi que son *Tafsîr* ou exégèse autorisée. Les « six livres » de ḥadîth, les quatre écoles juridiques lui doivent également leur reconnaissance officielle, beaucoup plus qu'à l'excellence de leur méthode et au prestige de leurs auteurs et fondateurs. Le mysticisme moral ou ṣoûfisme orthodoxe a pu bénéficier, mais beaucoup plus tardivement, de la même autorisation. Le ṣoûfisme est redevable de ce succès — malgré la résistance des Ḥanbalites — à l'ascendant personnel de Ghazâlî, disciple de l'école ach'arite, devenu un des « vivificateurs de la religion » (moḥy ad-dîn) par ses luttes contre les abus de la spéculation philosophique et juristique. L'idjmâ' laisse la porte ouverte à l'éclosion de formules et d'opinions nouvelles, d'abord combattues comme innovations (*bid'a*) dangereuses. Puis, le conflit s'atténuant, elles sont partiellement admises par les écoles orthodoxes et finalement confirmées par l'idjmâ' dont elles obtiennent à tout le moins comme un laisser-passer, un *tolerari potest*, quand elles ne sont pas reconnues comme « belles et bonnes innovations ».

Citons le culte du Prophète, les fêtes établies en son honneur — comme celui du *maulid*, naissance — la croyance à ses miracles, à son impeccabilité, (*'iṣma*) croyances contestées par le Qoran, l'existence et l'intercession des saints (*wâli, awlyâ*) — l'islam primitif ne reconnaît qu'aux seuls prophètes le caractère de la sainteté — la vénération de leurs tombeaux... Toutes ces innovations demeurent en principe opposées à l'esprit du monothéisme qoranique. Celui-ci n'admet aucun intermédiaire entre Allah et les croyants. Passant par dessus l'opposition des Ḥanbalites, l'idjmâ' les a légitimées, en leur apportant la consécration de l'islam mondial, l'approbation attestée par la coutume populaire et le silence des docteurs. Les califes ottomans en

avaient reçu la validation de leur titre califal avec la dispense de l'origine qoraichite, condition dont l'idjmâ' avait d'abord proclamé l'absolue nécessité. Celui-ci a fini par légitimer l'usage du tabac, la reproduction lithographique des exemplaires du Qoran. Son impression typographique suscite encore des scrupules chez les croyants timorés. Le même organe de validation ne tardera pas sans doute à se prononcer en faveur de la peinture et de la photographie d'êtres animés, en attendant le phonographe, etc.

L'idjmâ' est un phénomène spontané, issu du besoin d'uniformité, une manifestation de ce qu'on peut appeler l'*instinct religieux* du peuple croyant. Nous avons vu comment, après de multiples tâtonnements, l'islam s'est accordé sur une formule assez souple pour être admise et dont « la fermeture de l'*idjtihâd* » assurera l'efficacité, en supprimant d'importunes discussions. Des islamisants ont pensé que cette souplesse pouvait être utilisée pour adapter la Charî'a aux besoins modernes. Ils se sont dit : « Ce que l'idjmâ' a établi, un autre idjmâ' pourrait le modifier ». Tel est aussi le raisonnement des modernistes musulmans. Leur prétention aurait fait bondir les anciens maîtres qui ont élaboré la théorie de l'idjmâ'. L'accord doctrinal n'établit rien. Il ne se crée ni ne s'organise de toutes pièces. On ne peut que constater son existence. Il regarde en arrière et non en avant, non pas l'avenir mais le passé. Quand il arrive aux docteurs de l'invoquer, c'est uniquement pour justifier et légitimer des innovations, qui se sont imposées, pour les rattacher laborieusement à la « Sonna des pieux ancêtres », c'est-à-dire, à une législation considérée comme immuable et non pour contester la perpétuité de la Tradition. Il semble donc téméraire de vouloir envisager l'idjmâ'

comme un instrument éventuel de réformes à introduire dans la Charî'a, en vue de l'adapter aux besoins du jour.

Magistère vivant. La théorie affirme que la Charî'a dérive en droiture du Qoran et de la Tradition prophétique. La logique voudrait que le premier devoir des ulémas et des fidèles fût de s'attacher à l'étude de ces deux « racines » de la doctrine islamique. Tel n'est pas le cas, même chez les esprits les plus indépendants comme le Zâhirite Ibn Ḥazm († 1064) et le Ḥanbalite Ibn Taimyya, lesquels prétendent ne se guider que sur le Qoran et la Sonna. Ibn Ḥazm couvre d'injures les fondateurs des écoles orthodoxes ; de Châfi'îte devient Zâhirite, enfin prétend ne relever que de lui-même. Ses disciples prirent le nom de Ḥazmyya. Dans la pratique, ce n'est ni la lettre des sourates ni le contenu de la Sonna, c'est leur interprétation par le magistère vivant, résidant dans le corps des ulémas, qui sert de critère pour dirimer les questions litigieuses. Qoran et ḥadîth n'ont plus que la valeur d'une lecture édifiante et de textes religieux. On ne se demande pas si, depuis treize siècles, leur exégèse n'a pas réalisé de progrès.

Il a été convenu qu'à partir du IV[e] siècle H., « la porte de l'*idjtihâd* demeure fermée ». Depuis lors, savants et fidèles sont tous réduits au *taqlid*, la soumission aveugle et sans restriction aux décisions d'une des quatre écoles orthodoxes. La fin du III[e] siècle H., coïncide avec la constitution de ces écoles, et la compilation des « Six Livres », avec la fixation du dogme traditionnel lequel acceptera bientôt la théodicée et les solutions moyennes de l'école d'Ach'arì. Ces trois siècles avaient permis à l'islam d'emprunter au dehors les éléments indispensables à son évolution doctrinale et

juridique, sauf à déguiser ces emprunts sous l'autorité du Prophète et des grands *Compagnons*. On s'accorda à admettre que tous les grands problèmes avaient été discutés et abondamment élucidés dans l'enseignement des écoles orthodoxes. C'est le phénomène que A. Mez a appelé d'un terme mal choisi « la renaissance de l'islam », comme si un nouvel islam avait vu le jour.

L'idjtihâd ou, — comme on aime à préciser — l'idjtihâd « absolu » (*moṭlaq*), n'est pas « le droit de suppléer par les seules lumières de la raison aux lacunes du Qoran et du ḥadîth » (Casanova) ; c'est l'étude critique, la mise en discussion des « racines » de la révélation qoranique dans leurs rapports avec le dogme et la discipline. C'est le droit de passer par dessus les opinions toutes faites des écoles et des anciens maîtres : les quatre grands imâms, Mâlik, Châfiʿî etc. ; celui de se former et d'émettre une interprétation nouvelle, basée directement sur le texte mieux compris du Qoran et le contenu de la Sonna, sans souci de l'exégèse et des gloses traditionnelles. Rôle de créateur, il pénètre plus avant dans le sens intime de la Loi pour en tirer des conclusions pratiques et doctrinales. Ce droit de remonter aux sources primitives de la foi, les générations des trois premiers siècles H. sont censées l'avoir épuisé ; et depuis lors, rien n'autorise à réviser leurs décisions consacrées par un idjmâʿ séculaire. Il ne reste plus que la ressource de l'idjtihâd *relatif* ; à savoir, le soin de résoudre les cas secondaires restés sans solution, le droit d'expliquer les interprétations particulières à chaque école, de les rajeunir au besoin et de leur découvrir de nouvelles applications.

Le plus grand éloge à faire d'un uléma, c'est d'assurer « qu'il avait atteint le degré de l'idjtihâd ». De

certains on affirme qu'ils « étaient *modjtahid* et se dispensaient du *taqlîd* ». Tels furent Dâoûd ibn ʿAli, Ibn Taïmyya, Ibn Qayym al-Djauzyya, Soyoûti, le fondateur du wahhâbisme etc.

C'est sur les décisions des anciens maîtres, classées sous des rubriques spéciales et réunies en manuels, que s'exerce toute l'activité des ulémas, professeurs du fiqh. Ainsi circonscrit, leur enseignement se borne à commenter les recueils en usage dans les divers rites. Il ne saurait être question de remonter aux « racines » du droit, le Qoran et la Sonna, que ces manuels ont remplacés. C'est sur des points secondaires, là où les rédacteurs des compendiums scolaires se trouvent en désaccord, qu'il est permis au professeur d'arrêter son choix et d'émettre un avis personnel. Encore se bornera-t-il, pour l'ordinaire, à un essai de conciliation entre les solutions divergentes. Ces commentaires finissent par se substituer aux manuels précédents. Ils provoquent d'autres gloses et donnent naissance à de nouvelles compilations qui se transforment, à leur tour, en textes scolaires.

L'enseignement public se réduit donc à une *prélection* : il consiste dans la *lecture* d'un de ces textes que le professeur accompagne de courtes explications philologiques et juridiques, puisées dans les meilleurs commentaires de ses prédécesseurs. C'est indiquer en quelles limites étroites l'idjtihâd « relatif », ensuite la théorie du « taqlîd », l'obligation de s'en tenir strictement aux opinions d'une école, enferment l'évolution doctrinale, le progrès de la spéculation islamique. La « fermeture de l'idjtihâd » ne pouvait manquer de soulever les protestations des modernistes musulmans. Ils y ont vu « un crime commis par les ulémas contre l'islam, sous le couvert de la religion ». D'autres plus

modérés ont déclaré qu'on n'avait pas le droit d'exalter gratuitement l'autorité de maîtres humains aux dépens du Qoran et de la Sonna. Ces protestaires oublient que c'est grâce à la « fermeture de l'idjtihâd » que l'islam a traversé tous les orages. Il a vécu sa vie doctrinale, parce qu'il a vécu au ralenti.

Pas de conciles. Nulle part plus que chez les Chîʿites on n'a souligné les côtés faibles de la théorie de l'idjmâʿ et le manque de dignité qui caractérise le *taqlîd*. Dans ces milieux par contre, on a proclamé l'incapacité foncière de la raison humaine d'arriver à la certitude absolue en matière de dogme. Au « taqlîd » des Sonnites les dissidents chîʿites ont substitué leur taqlîd. Au concept vacillant et variable de l'idjmâʿ ils opposent un organe officiel et permanent de certitude lequel n'est autre que le jugement de leur *imâm infaillible*. Ce descendant de ʿAli possède le sens sublime et caché (*taʾwîl*) du Qoran, à lui transmis par ses ancêtres lesquels le tenaient du gendre du Prophète. Les docteurs chîʿites s'appellent eux-mêmes « modjtahid ». Ils se considèrent comme les interprètes vivants et les organes de l'Imâm ʿalide et, en cette qualité, participent à son infaillibilité. Dans la Chîʿa imâmite, il ne saurait donc être question d'écoles ni de variété d'opinion. Elle ne reconnaît que le principe d'autorité.

Les Sonnites ne peuvent admettre les prérogatives prétendues de cet hypothétique personnage qu'est l'Imâm chîʿite. Chez les Sonnites, l'idjmâʿ n'est pas non plus, comme dans le christianisme, le résultat de réunions synodales et de décisions conciliaires. Il manque à l'islam — nous avons déjà signalé cette lacune — une hiérarchie, ayant mission de veiller officiellement sur le dépôt de la révélation qoranique.

Pendant treize siècles d'hégire, jamais l'idée n'a été émise de consulter publiquement les fidèles sur les questions controversées. N'y faut-il pas voir un indice qu'une discussion de ce genre répugne à la constitution de l'islam ? Sa réalisation se fût d'ailleurs heurtée à l'indépendance et à l'autonomie réciproque des écoles orthodoxes. Ne pouvant s'appuyer que sur la doctrine d'une de ces écoles, les décisions prises en commun demeureraient sans valeur obligatoire pour les adhérents des autres *madhhab*. Dans un même pays, les ulémas appartenant à une même école n'ont pas davantage pensé à délibérer en commun, personne ne pouvant revendiquer le privilège de l'idjtihâd « absolu ». Quand ceux de l'Université d'Al-Azhar, au Caire — un des centres du châfi'isme — émettent un avis collectif sur une question concernant tout l'islam, ils ont conscience — au besoin on se charge de le leur rappeler — qu'ils ne parlent qu'au nom des Châfi'ites. C'est donc une innovation grave de conséquences que le projet d'un congrès islamique mondial, mis en avant, ces derniers temps, pour régler le problème du califat ou remédier à sa suppression.

L'islam vit sur le postulatum que le Qoran et la Sonna contiennent réponse à tout. A quoi bon se reunir et discuter, quand on possède le trésor du *tafsîr* orthodoxe et les décisions des grands imâms qui ont tout prévu et discuté ? Le corps des *faqîh* et des ulémas a la charge de « nouer et de dénouer » ; à eux revient la mission de remplacer la *vox populi* et les réunions conciliaires. On a donc posé en principe que la *via media*, suivie par les ulémas autorisés, que leur enseignement explicite ou même leur simple silence devaient être tenus pour la règle, que les points garantis par

leur accord doctrinal, par une entente quasi universelle, ne pouvaient être remis en discussion.

C'est contre cette conception de l'idjmâ' des docteurs orthodoxes que viendrait échouer, au XVIII[e] siècle, le mouvement des Wahhâbites et leur prétention de restaurer la pureté de l'islam primitif. Sur des questions de détail — les polémiques du précurseur wahhâbite, Ibn Taimyya, l'avaient montré — les novateurs de l'Arabie centrale pouvaient avoir raison. Leur tort fut de vouloir renfermer l'idjmâ' dans des limites chronologiques trop étroites — celles des *Compagnons* et des premiers *Suivants* — de nier toute adaptation postérieure, de fermer la porte à l'évolution doctrinale et disciplinaire, nécessitée par l'expansion mondiale de l'islam. Ainsi l'Église Grecque d'Orient prétend n'admettre que les définitions des sept premiers conciles œcuméniques. Souscrire aux prétentions des puritains wahhâbites équivalait à admettre tacitement que la communauté musulmane s'était unie dans l'erreur pendant plus d'un millénaire, comme le proclamaient d'ailleurs les Wahhâbites.

Les ulémas sont, avons-nous dit, considérés comme les interprètes autorisés du *consensus*. Un ḥadith les dit « héritiers des prophètes ». Dans leurs doutes, pour la solution des cas de conscience ou la définition des points de doctrine controversés, les simples fidèles s'adressent à eux. Les réponses écrites qu'ils obtiennent sont basées sur les textes du Qoran, sur la Sonna, la doctrine d'une des quatre écoles et enfin sur l'idjmâ'. Ces réponses constituent une « fatwâ », décision ; d'où notre vocable *fetva*. Pour les croyants, la « fatwâ » vaut ce que valent les arguments sur lesquels est basée la conclusion. Les auteurs de ces *fatwâs*, quand ils se

trouvent officiellement chargés de donner ces solutions, s'appellent des *mouftis* littéralement *donneurs de fatwâs*. Ces représentants de la justice consultative occupent un rang à part dans la corporation des ulémas. Les ulémas sont, en Turquie, appelés *khodja*, en Perse et aux Indes, *molla* (de *maulâ*), maître.

Au temps de l'Empire Ottoman, le chef suprême des ulémas et des mouftis portait le titre de *Chaikh al-islâm*. Cette distinction était accordée précédemment à beaucoup de juristes en renom. En Turquie, il prenait rang après le Grand-Vizir. Il remplissait les fonctions d'un Ministre du Culte. Depuis ʿAbdulḥamîd, sous l'influence de la conception du califat mondial, ce fonctionnaire avait pris l'habitude de parler à l'islam universel. Au point de vue religieux et doctrinal, son autorité dépassait celle du sultan-calife. Mais comme il était nommé par ce dernier et révocable à volonté, cette précaution garantissait le pouvoir contre toute vélléité d'indépendance. La fonction a été supprimée par les Kémalistes, (1924) et remplacée par un « Département des affaires religieuses ».

Le qâdi, également choisi dans la classe des ulémas, est le titulaire d'une judicature ou magistrature judiciaire. Nous avons déjà constaté l'existence d'une sorte de dualisme juridique dans plusieurs pays musulmans et des tentatives de moderniser certaines parties du fiqh. C'est ainsi qu'à côté du chaikh al-islam duquel en théorie relevaient les qâdis, l'Empire Ottoman possédait un Ministère de la Justice qui réduisit considérablement la compétence du chaikh al-islam. La Turquie républicaine a complètement bouleversé et laïcisé l'ancienne jurisprudence musulmane. Le gouvernement égyptien a, lui aussi; remanié certains détails du statut familial.

Quant au qâdi, ses sentences se basent exclusivement sur la loi canonique ou Charî'a et prétendent ignorer les modifications introduites par la puissance civile. Les matières qui relèvent de sa compétence sont toutes celles où le Qoran a édicté une législation spéciale : statut personnel, successions, fondations pieuses, *waqf*. Ces dernières ont été rattachées arbitrairement à des stipulations du Qoran, traitant de la bienfaisance en général ; ce qui a permis de les rattacher à la compétence du qâdi. En matière criminelle, il statue sur l'application des « ḥodoûd Allah », (v. p. 85) et dans toutes les questions litigieuses dont le pouvoir civil lui renvoie l'examen. Devant son tribunal est seul admis le témoignage oral ; celui d'un non-musulman demeure exclu contre un musulman. Les gouvernements musulmans ont toujours cherché à restreindre la juridiction du qâdi, surtout en matière criminelle. Ils se réservent, non seulement d'exécuter, mais encore d'approuver les sentences rendues par les tribunaux canoniques auxquels préside le qâdi. A la fois juge et notaire, la compétence du qâdi s'étend parfois à la justice civile. Il authentifie les actes, et, à ce titre, peut être appelé à intervenir dans la conclusion des actes de vente et encore dans les contrats de mariage. Par ailleurs, sa présence n'est pas requise pour la validité du lien matrimonial. Il est le tuteur des orphelins, le surveillant, parfois aussi, l'administrateur (*nâẓir*) des biens *waqf*.

Pas de liturgie. L'islam ne possède pas de clergé, ni à proprement parler, de liturgie. Cette lacune sera partiellement dissimulée par un rituel minutieux, réglant l'exercice de la prière, du pèlerinage, par les prescriptions compliquées relatives à la pureté légale. Seuls les ṣoûfis, dans leurs réunions du *dhikr*, orga-

nisent comme un semblant de cérémonies liturgiques. Elles comprennent, avec des chants et des danses — Aboû'l-ʿAlâ' al-Maʿarrî († 1057) les tourne déjà en ridicule — la récitation de litanies, particulières à chaque confrérie de ṣoûfis (v. plus bas). Ces manifestations sont vues de mauvais œil par l'orthodoxie. Celle-ci ne montre pas plus d'enthousiasme pour l'illumination des mosquées et des minarets à certains jours de fête, pour les processions en temps de peste, la célébration des *maulid* de saints personnages, *walî*, et autres cérémonies, qui viennent rompre la monotonie du culte officiel.

Le Vendredi musulman n'offre rien de commun avec le Sabbat ou le Dimanche. Il n'entraîne pas — on l'a vu — l'obligation du repos hebdomadaire. Le fidèle est simplement tenu de se rendre à la mosquée afin d'y assister à la prière publique de midi. Ce qui, outre la publicité, distingue cette prière des autres, c'est la « khotba » ou sermon qui la précède, toujours en langue arabe. L'imâm, chargé de la prononcer du haut du « minbar », chaire, prend le nom de « khaṭîb » prédicateur. Primitivement il n'y avait qu'un khaṭîb par cité et par province ; l'office à l'origine, était réservé au souverain ou à son représentant, hors de la capitale. L'orateur doit être en état de pureté rituelle. Pour la prière publique du Vendredi, il faut l'assistance d'au moins 40 fidèles. Le khaṭîb ne fonctionne que dans les mosquées principales ou « djâmiʿ », à l'exclusion des masdjid » ou mosquées secondaires. Les parties essentielles de la khotba sont la « ḥamdala », louanges à Dieu, la « prière sur le Prophète », les vœux, « doʿâ' » pour les fidèles, à commencer par le souverain local ; des citations plus ou moins longues du Qoran.

L'usage de la khotba n'a pas réussi à créer dans

l'islam une littérature qui rappelle même de loin l'éloquence de la chaire chrétienne. Le style en est compassé et gêné par le recours aux assonances ou *sadj'*. Ses développements et les exhortations dont elle se compose ne sortent pas des généralités ; elles sont souvent empruntées à des collections, surtout dans les régions où l'arabe n'est qu'une langue morte. Ces collections ont été composées d'après le cycle de l'année liturgique : Vendredis et autres fêtes. Les khoṭbas d'Ibn Nobâta († 984) sont restées des modèles du genre.

L'intérêt principal réside dans cette partie de la khoṭba qu'on a voulu rapprocher de notre *Domine salvum fac*, avec cette différence qu'elle comporte, beaucoup plus que dans la liturgie chrétienne, le caractère d'une manifestation de loyalisme politique. Nous voulons désigner les invocations où l'on appelle les bénédictions divines sur le souverain du pays, sur les princes et tous les musulmans. Dans l'histoire de l'islam, le privilège de la « sikka », la *monnaie*, ensuite le droit à la khoṭba, ont toujours été considérés comme les symboles extérieurs de l'indépendance et de la souveraineté politiques. Supprimer la mention du prince régnant dans la khoṭba équivalait pour lui à une déclaration de déchéance. Faire la khoṭba en son nom, c'est reconnaître qu'on relève de lui. Là réside tout le secret de l'importance que les divers régimes musulmans n'ont cessé d'y attacher et aussi le sens politique que les musulmans donnent à cette cérémonie.

Voici un extrait de la khoṭba en usage au Ḥidjàz, aux temps du roi Ḥosain ibn 'Ali, antérieurement à sa revendication du califat. Ce spécimen montre également ce qu'une khoṭba peut contenir de revendications politiques. Ḥosain avait pris le titre de « roi des Arabes », qui lui était contesté : non seulement par l'Europe, mais

par les émirs indépendants de la Péninsule arabe, jaloux de leur autonomie. « Dieu ! protège ton serviteur, fils de ton serviteur, gardien de ta ville très sûre et de la cité de son ancêtre, le seigneur des Prophètes [Mahomet], Chérif et émir de la Mecque, *roi des pays arabes*, notre seigneur et maître, le Chérif Ḥosain... ! Fais prospérer tous les chefs des musulmans ; fais périr les impies et les hérétiques et quiconque médite du mal à tes fidèles croyants, depuis l'orient jusqu'à l'occident. » A ces vœux l'assistance s'associe par de fervents *Amîn !*

La théorie considère le calife comme le chef temporel de l'islam mondial. A ce titre, son nom devait figurer dans la khoṭba. Les circonstances ne permettaient pas toujours d'y faire droit ; certaines puissances s'opposant à cette manifestation dont elles connaissaient le sens politique. Voilà comment l'usage s'est introduit de la khotba « tacite » ou implicite. Sans prononcer aucun nom et comme s'il y avait « vacance du siège », le khaṭib, avant de mentionner le souverain local, se contente de prier pour « le calife des musulmans ». Cette formule est moins anodine qu'elle en a l'air. Ce ne peut être que l'hommage rendu à une suprématie politique, étant donné que le califat ne comporte aucune prérogative spirituelle ni strictement religieuse.

Au Maroc, rien ne s'oppose à la khoṭba « explicite » au nom du sultan, à la fois calife et souverain du pays. Un autre pays à khoṭba explicite est l'Egypte, (au nom du roi Fouâd). L'Iraq et les régions soumises aux Chérifs hâchimites la faisaient au nom de leur père, l'ex-roi et calife Ḥosain. Dans l'Afghanistan et en terre wahhâbite, après le nom du souverain régnant, on se borne à mentionner *in globo* « les autres émirs musulmans ». La Turquie républicaine a substitué le turc à

l'arabe, comme elle a franchement supprimé toute allusion au califat, dans la khoṭba dont la structure a été complétement modifiée (v. le dernier chapitre). A Tunis, aux Indes, en Syro-Palestine, au Soudan égyptien, cette suppression est censée « provisoire », en attendant la décision d'un congrès musulman.

Pas de clergé. L'absence de liturgie et de cérémonies cultuelles rend sans objet l'existence d'une classe de ministres, spécialement ordonnés pour diriger le service divin. Quant au soin spirituel des âmes, l'orthodoxie n'en admet pas la nécessité, la pratique de la Charî'a devant y pourvoir. Elle conteste formellement la direction que les cheikhs ṣoûfis exercent sur leurs novices et disciples. Cette pratique lui paraît une injure gratuite infligée à l'efficacité illimitée de la Charî'a et de la conformité à la Sonna prophétique. « Le protestantisme le plus rigide semble une religion quasi sacerdotale en face de ce monothéisme intransigeant, excluant tout intermédiaire entre l'homme et son Dieu » (Santillana). Ignorant l'institution des sacrements, le dogme chrétien de l'expiation, l'islam ne peut admettre une cléricature, intermédiaire hiérarchique et exclusif de grâces spirituelles.

Cette dernière conception ainsi que la nécessité d'une hiérarchie ecclésiastique lui paraissent inconciliables avec les droits imprescriptibles et le domaine absolu d'Allah sur ses créatures. A quoi bon des intermédiaires ? Allah sait tout ; Il est « plus voisin du croyant que la veine jugulaire » (**50**, 15). L'essence de la religion réside dans l'*islâm*, « l'abandon à Allah » (**3**, 78 ; **29**, 45). Le Qoran (**9**, 31, cf. v. 34) reproche aux Juifs et aux Chrétiens d'avoir « pris leurs rabbins et leurs moines comme seigneurs ». C'est en réalité le

rôle que la Chî'a réserve à ses imâms « infaillibles et impeccables », sources présumées de bénédictions et de grâces illuminatrices. Dans le système islamique, il n'y a pas de place pour la confession. Le pardon des fautes s'obtient automatiquement par les sanctions canoniques, « ḥodoûd », stipulées dans le Qoran contre des transgressions déterminées : adultère, larcin, boissons alcooliques etc., ensuite par la fidélité aux « 'ibâdât », prière, pèlerinage, jeûne etc. par les aumônes (**2**, 273 ; **9**. 105) ; enfin par la loi et par le repentir du coupable. La profession de foi, « chahâda » préserve des peines éternelles de l'enfer. Dans sa méthode d'entraînement mystique, Ghazâlî conseille aux pécheurs l'examen de conscience, la contrition et le ferme propos, enfin l'aveu des péchés, mais en présence d'Allah (voir chapitre, *Ascétisme*).

Les ministres, attachés au service des mosquées : imâms, khaṭib, muezzins, n'ont donc besoin d'aucune formation spéciale. Il leur suffit de connaître leurs obligations et d'être en mesure de les remplir, par ex. de posséder suffisamment la langue arabe. On appelle *muezzins*, (mo'adhdhin) des fonctionnaires subalternes, lesquels, du haut du minaret, sont chargés de convoquer aux prières quotidiennes ou plus exactement de les annoncer, puisque l'assistance à la mosquée demeure facultative, excepté pour la prière du Vendredi. Des cheikhs ou imâms sont préposés à certaines mosquées ou à des établissements pieux. Les chefs des confréries de ṣoûfis s'appellent également cheikhs. A aucun leur situation ne confère le droit *exclusif* de présider à la prière ; droit partagé démocratiquement entre tous les fidèles. Cette présidence peut être assumée par n'importe quel croyant, s'il est bon musulman et possède suffisamment les modalités de la prière.

Ainsi la circoncision pourra être accomplie par le premier barbier venu.

Des qâḍis et des imâms de mosquée président parfois aux mariages. Ils s'en acquittent, en leur qualité de témoins privilégiés, ou en vertu d'une délégation de l'autorité civile, en vue de légaliser le contrat matrimonial et non pas en vertu d'une prérogative inhérente à leur charge, laquelle ne comporte aucun caractère spirituel. Le qâḍi n'intervient d'office que lorsque la fiancée n'a aucun parent ou procureur (*walî*) pour la représenter. Celle-ci ne peut épouser un non-musulman (Qoran, **2**, 220). A l'homme, il demeure loisible de prendre une femme de confession *scripturaire* ; concession qui a été contestée par certaines écoles. L'essence du mariage islamique, où n'intervient aucune bénédiction rituelle, consiste en une promesse échangée entre les parties contractantes et sanctionnée par la présence du « walî », procureur de l'épousée et d'au moins, deux témoins musulmans et majeurs et par le paiement d'un don (*mahr*, *ṣadâq*) à la femme. L'absence d'un *walî* ou de son représentant rendrait nul le contrat matrimonial. Parmi les cas de nullité signalons la folie, l'éléphantiasis, la gale etc. Le « mahr » est moins une dotation qu'un don nuptial ; le montant varie d'après les écoles et ne peut être inférieur à un quart de dînâr. Ces constatations nous font aboutir de nouveau à la conclusion qu'il n'existe pas d'Église dans l'islam, pas de hiérarchie sacerdotale, pas de siège central à la fois directeur et conservateur.

Le califat. C'est en faveur du califat que des diplomates et des orientalistes inventifs ont voulu revendiquer cette mission centralisatrice. Au lieu de se demander ce que l'islam pensait sur la matière, ils ont

commencé par assimiler à la structure de la chrétienté, celle du monde musulman et le califat ottoman au Pontificat romain. Cette assimilation conduisait logiquement à concéder au premier une sorte de juridiction et de suprématie spirituelles sur l'islam mondial.

Il était réservé à des hommes d'État européens de donner de la consistance à cette conception fantaisiste, au point de l'introduire dans la rédaction de traités internationaux dont le premier en date fut celui de Kutchuk-Kainardji (1774). Sous prétexte de rendre acceptable à l'opinion musulmane la cession imposée par la Russie à la Turquie de provinces peuplées de musulmans, les diplomates européens imaginèrent de distinguer entre la double autorité : la spirituelle et la temporelle qu'était censé posséder le sultan. Tout serait sauvegardé, pensaient-ils ; on calmerait les scrupules des croyants si, dans les provinces détachées du sultanat, le pouvoir spirituel du calife continuait à être maintenu. En signe de quoi, il y désignerait les chefs de la magistrature islamique et son nom devait figurer dans la *khoṭba* du Vendredi. Voilà le mythe qui a permis à l'ancien sultan ʿAbdulḥamîd d'organiser dans les possessions européennes son agitation panislamite et de poser comme le *protecteur officiel* de l'islam mondial. C'est le titre qui figure dans la Constitution ottomane de 1876, à côté de la mention du sultan-calife.

On eût difficilement inventé une théorie plus directement contraire à l'enseignement de l'islam comme aux intérêts de l'Europe qui l'a favorisée à ses dépens. Jamais l'orthodoxie sonnite n'a confondu le calife avec un simulacre de hiérarque chrétien : Pape ou Patriarche. Bien loin de lui connaître des prérogatives spirituelles, elle va jusqu'à lui dénier toute autorité doctrinale, y compris la faculté, concédée au moindre des

ulémas, celle de rendre en sa *qualité de calife*, une *fatwâ*, à moins qu'il n'ait obtenu le titre de faqîh. Le problème du califat a causé les plus anciens et les plus graves schismes au sein de l'islam. Pour s'être laissés trop vivement impressionner par le souvenir de ces dissidences, certains auteurs musulmans ont cédé à la tentation de parler du califat comme ils feraient d'une matière dogmatique et l'ont qualifié de « farḍ kifâya » (v. p. haut); transférant abusivement à l'institution du califat la notation que la Loi dérive du Qoran (**4**, 6) et applique à l'obéissance due à l'autorité légitime. Et pourtant pour eux aussi, le calife « n'a toujours été et n'est toujours que la sentinelle avancée, veillant à la porte de l'islamisme », (Dr Perron), non pas un Pontife, mais le défenseur laïque de la Charîʿa. Ils le considèrent comme le bras armé, comme le mandataire de la Communauté, chargé de maintenir intactes les règles prescrites par le Qoran et, par ces sanctions, de rappeler publiquement au respect de la Loi canonique. Tels le Tsar dans l'ancienne organisation de l'Église russe et le roi d'Angleterre vis-à-vis de l'Église anglicane.

« L'imâm caché » et infaillible des Chîʿites n'est qu'une déformation caricaturale de ce concept, inspiré d'ailleurs par un sens profond de l'unité. Le calife sonnite n'a aucun pouvoir législatif ; celui-ci réside dans la Charîʿa, comme le pouvoir judiciaire dans le corps des ulémas ; mais il peut restreindre leur compétence dans toutes les matières non déterminées par la Charîʿa. En ce domaine, son intervention demeure encore considérable : *djihâd*, revenus, charges administratives etc. Il est vicaire du Prophète, mais au temporel seulement. N'ayant qu'un pouvoir d'exécution, il doit maintenir au dedans la cohésion de l'islam, assurer au dehors sa défense et son expansion. En l'absence d'armes spiri-

tuelles, il ne peut assumer ce dernier rôle qu'en recourant au glaive. En lui réservant la mission principale du djihâd (v. p. 82), le *fiqh* a jugé qu'il devait au besoin prendre l'offensive. Il n'a pu l'obliger à demeurer le conservateur passif d'un dépôt qu'en l'absence d'armes spirituelles, il serait impuissant à défendre. Voilà qui condamne d'avance toutes les tentatives des réformistes et modernistes musulmans pour établir un califat qui ne disposerait pas pleinement de l'autorité souveraine et du droit de glaive.

De nos jours, les plus modérés parmi les musulmans orthodoxes voudraient voir dans le califat l'instrument unique et permanent de validation pour les institutions canoniques: prière, sentences des tribunaux etc. Ils oublient de nous dire quel jugement porter alors sur la validité des prières, pendant les périodes anarchiques où l'islam ne connut aucun Calife, et celles où il en compta plusieurs. Dans beaucoup de pays musulmans on ignora jusqu'à l'existence du califat ʿabbâside d'Égypte (14-16e siècles) et du califat ottoman. Après avoir tout d'abord dépouillé le calife de Stamboul du sultanat, les Kémalistes d'Angora ont simplement décrété la supression du califat.

La thèse la plus récente, la plus radicale aussi, a été développée par le qâdi égyptien, ʿAli ʿAbdarrâziq dans son livre *L'islam et les bases de la souveraineté*, « Al-islâm wa osoûl al-ḥokm » (Caire, 1925, plusieurs éditions). En voici les idées maîtresses. La religion musulmane prescinde complètement de toute forme de gouvernement. Elle abandonne cette question au libre choix des croyants. Ignoré par le Qoran, lequel n'y fait pas la moindre allusion, le califat n'a aucune base dans le dogme islamique. Ce sont les manuels du *fiqh* qui ont créé une équivoque à ce sujet. Législation exclusi-

vement religieuse, la Charîʿa n'implique aucun lien nécessaire avec la souveraineté politique. Les tribunaux canoniques ne peuvent revendiquer aucune compétence religieuse ; les qâdis ne se distinguent en rien des juges civils. La mission de Mahomet fut purement religieuse et n'eut jamais comme objectif de fonder un type quelconque de gouvernement. L'islam n'offre donc qu'une législation spirituelle, une règle de foi et une discipline morale, sans relation d'aucune sorte avec un pouvoir extérieur chargé d'en assurer l'exécution.

Ces propositions ont toute été censurées par le conseil suprême des ulémas de l'Université d'Al-Azhar, au Caire. On peut infliger une censure historique à l'assertion niant, qu'après l'hégire, Mahomet soit devenu chef d'État (voir p. 36). Il le fut au point même d'empiéter sur son rôle de prophète. L'agitation a continué quelques temps autour du problème du califat. Pour le résoudre, on a proposé de réunir un congrès mondial de l'islam (voir plus loin le chapitre VIII).

VI. ASCÉTISME

ET MYSTIQUE DE L'ISLAM

La Charî'a ne légifère pas pour le *for interne*. Discipline sociale, sorte de loi supérieure, elle borne son ambition à grouper tous les fidèles autour des rites et des observances de la communauté islamique, sans se soucier d'entrer dans le détail de leur vie intérieure, ni de descendre dans *le cœur*, « qalb ». Si elle s'occupe des pratiques de la vie religieuse, « 'ibâdât », c'est en tant que manifestées au dehors : profession de foi, prière, zakât, pèlerinage etc. Elle n'envisage et ne surveille que l'accomplissement des formes extérieures et des modalités rituelles. La fidélité à la Charî'a n'en est pas moins censée opérer l'ascension spirituelle du croyant. En douter serait mettre en question sa qualité de législation révélée. On imaginera difficilement une antinomie plus formelle entre cette conception et celle qui donna naissance au ṣoûfisme, au sein de l'islam.

Qoran et ascèse. Sans doute le sentiment mystique « ne saurait être l'apanage exclusif d'une race, d'une langue, d'une nation » (Massignon). Le Qoran, en maint endroit, affirme n'être que la rédaction, à l'usage des Arabes, et en leur langue, de la grande révélation qui a donné naissance aux religions monothéistes. Plusieurs de ses versets ne sont que des transcriptions et des réminiscences scripturaires, ni plus ni moins

altérées que ses légendes prophétiques. Beaucoup inculquent vivement la crainte de Dieu et de ses jugements, laquelle se trouve à la base de toute saine ascèse. D'autres passages qoraniques soulignent la supériorité de l'intention dans la vie morale et religieuse.

Ces textes considérés par le croyant comme inspirés, par lui dûment récités et médités, pouvaient aboutir à des essais «d'intériorisation», élever graduellement — nous le verrons chez Ghazâlî — à l'oraison mentale. Le ṣoûfi Moslim-Khawwâs († 815), se sentant froid à la lecture du Qoran, imagina l'entendre réciter par Mahomet, puis par l'ange Gabriel, enfin par Allah lui-même et chaque fois il éprouvait un surcroit de dévotion et de sens intime. Dans son ensemble pourtant, le Qoran avec ses stipulations légales, ses proclamations militaires, ses excitations contre les infidèles, le Qoran semble peu fait pour exciter la sensibilité intérieure et proprement spirituelle. Il ignore la déchéance de la nature humaine — pour lui la chute d'Adam n'a pas eu de transmission dans sa postérité — et nulle part il ne déclare la guerre au vieil homme pour revêtir l'homme nouveau. La nécessité de cette lutte, axiome de l'ascétisme chrétien, et non moins le dogme de la chute originelle semblent à l'orthodoxie musulmane des *illusions diaboliques*, « talbîs iblîs », comme aurait dit le ḥanbalite Ibn Djauzi, le pourfendeur des ṣoûfis, y compris un Ghazâlî.

Cette carence de vie intérieure, ensuite la prédominance de l'élément juridique dans l'islam officiel ne pouvaient satisfaire toutes les consciences, ni surtout convenir aux néophytes musulmans, transfuges des monothéismes antérieurs. De leur précédente éducation religieuse, ils avaient gardé le souvenir d'un autre idéal,

comme une nostalgie de perfection et d'ascension spirituelles. Ces esprits plus raffinés ne tardèrent pas à se trouver à l'étroit au sein d'un dogmatisme rigide sans rayonnement liturgique; religion de guerriers et de pasteurs, convenant à la société patriarcale de l'Arabie préhégirienne. Le formalisme extérieur de la Charîʿa, la législation minutieuse, élaborée par les écoles orthodoxes ne tenaient aucun compte de la « sensibilité, de la tendresse » spirituelles que le Qoran (**57**, 27) a louées chez les chrétiens. « En quoi, se demande Ghazâlî, les discussions sur les cas de divorce, sur les ventes et les achats, préparent-elles les croyants à l'au-delà » ?

L'impitoyable polémiste ḥanbalite, Ibn Taimyya, va jusqu'à contester le principe même de « la vertu de pauvreté », invoquée par les ṣoûfîs, comme condition importante de la perfection spirituelle. Il n'en découvre pas la mention dans le Qoran. Ce recueil ne parle que de « zohd » lequel implique non le dépouillement effectif, mais le détachement idéal des biens terrestres. Dans la « pauvreté des ṣoûfîs » Ibn Taimyya ne veut reconnaitre qu'un emprunt hautement condamnable au christianisme. Comme lui, les interprètes de la stricte orthodoxie n'admettent que l'observance des prescriptions légales. En dehors de cette voie, tracée par « les pieux ancêtres », ils ne veulent connaître ni perfectionnement moral, ni progrès religieux. Il est remarquable que les plus anciennes sectes, les Khâridjites, toutes les fractions de l'*imâmisme*, se montrent nettement opposées au ṣoûfisme. On observe la même hostilité chez les Wahhâbites, qui prétendent restaurer l'islam primitif. Cet accord n'est-il pas un indice que le mysticisme est dans l'islam un apport étranger ?

En cent endroits, le Qoran propose comme idéal la

confiance en Dieu, la soumission absolue à la volonté de Celui qu'il proclame le miséricordieux. Par contre, son monothéisme a placé Allah très haut, très loin de la faible humanité. Il proscrit l'appellation évangélique du « Père qui est aux Cieux ». Entre le Créateur et sa créature, il n'admet la possibilité d'aucune réciprocité. L'amour implique l'idée de don et de retour. La théodicée sonnite suspecte donc et considère comme un non sens le concept de « l'amour de Dieu » et plus encore celui de l'*union*, «wiṣâl », avec lui. Le vocable « maḥabba », marquant la consommation de l'amour et de l'union divine, lui paraît odieux. Elle n'y veut voir qu'une attraction physique et ne tolère que les mots qui supposent le désir, l'appétence — tel « chauq » —. Contre les dénégations des ulémas, Ghazâlî a dû s'attarder à prouver la possibilité de l'amour divin dont il étudie les effets dans l'âme fidèle.

Donc entre Dieu et les hommes pas de communication directe et régulière. Tout effort pour diminuer la distance qui les séparait paraît entaché de « chirk », une manœuvre polythéiste. Dans la lutte pour assurer son salut, l'âme ne peut compter sur l'aide d'aucun intermédiaire. Dans les portraits les plus idéalisés de la *Sîra* et du ḥadîth, Mahomet n'est jamais présenté que comme l'instrument de la révélation. Encore n'en a-t-il pas reçu le dépôt immédiatement, mais par le ministère d'un ange.

Soûfisme. A l'encontre de théories aussi rigides, des croyants — tels Ḥasan al-Baṣrî (†728), Ibrahîm ibn Adham (†777) — éprouvèrent le besoin de diminuer cette distance. Ils pensèrent entrer en rapports plus étroits avec la divinité autrement que par la fidélité aux pratiques extérieures et par la voie de la justice légale.

Ces fidèles aspirèrent à une expérience personnelle et plus intense des vérités religieuses laquelle devra faciliter l'ascension graduelle de l'âme vers Dieu. Ces tendances mal satisfaites dans l'islam officiel, donnèrent naissance à la discipline mystique, « taṣawwof », ou soûfisme.

Ce terme dérive de « ṣoûf » laine, parce que les plus anciens ṣoûfis affectèrent de se vêtir de bure et d'étoffes de laine, à l'imitation des moines chrétiens. Synonyme de ṣoûfi est le vocable « faqîr », *pauvre* et le persan *derwiche* qui signifie mendiant. Tous deux font allusion au détachement du monde que professent les mystiques. Dans l'Afrique du nord-ouest, on les appelle de préférence *marabouts*, terme formé sur « morâbiṭ », à savoir, un ascète vivant dans un « ribaṭ ». On donnait ce nom aux fortins élevés le long des frontières, ainsi qu'aux faubourgs des agglomérations urbaines, où se fixèrent de préférence les premiers adeptes du ṣoûfisme, amoureux de solitude.

Influence chrétienne. Le Qoran (**5**, 85) vante l'humilité des moines. Il loue (**57**, 27) le monachisme, « rahbânyya », genre de vie qu'ils ont « spontanément embrassé afin de s'attirer le bon plaisir d'Allah ». C'est une allusion déguisée à la voie des conseils évangéliques, dont on ne retrouve aucun autre écho dans le Qoran. Les anciennes sourates préconisent l'exercice de la prière et même la prière de nuit, à l'imitation sans doute des offices nocturnes en usage dans les monastères chrétiens. Aux conceptions eschatologiques qui caractérisent les débuts de la période mecquoise se trouvent mêlées des considérations ascétiques sur la vanité des biens de ce monde et sur l'opportunité d'en détacher le cœur.

Sans aller jamais jusqu'au *si vis perfectus esse* ou au conseil de la pauvreté volontaire, ces développements, qui conservent toujours le ton oratoire, s'atténuent graduellement pour disparaître complètement après l'hégire. L'islam accentue alors son caractère politique et conquérant. Si précédemment il a préconisé le devoir social de partager avec les indigents de la communauté, il proclame à Médine la nécessité de sacrifier pour le djihâd les biens de la terre. Le Qoran ne distingue nulle part comme l'Évangile entre la voie des commandements et celle des *conseils*. L'influence du christianisme demeure indéniable sur les débuts du ṣoûfisme lequel ne prétend rien moins qu'introduire dans l'islam la voie des conseils. On le devine au qualificatif de « râhib », moine, donné aux anciens ascètes musulmans, ensuite à la tendance chez certains d'entre eux de prétendre marcher sur les traces du Christ et même de le placer au-dessus de Mahomet, en sa double qualité d'ascète et de prophète.

Le Ṣoûfisme prit naissance dans les pays, berceaux et terres d'élection du monachisme — en Syrie et en Égypte. Il emprunta une partie de son vocabulaire technique à la langue syriaque. Au IIe siècle H., on ne découvre aucune trace d'organisation entre les ascètes musulmans. Ils vivent isolés, sans attaches ni doctrine communes. La théorie n'apparaît qu'au siècle suivant. Contents d'avoir trouvé pour eux-mêmes la voie de la perfection et d'en montrer le chemin à qui vient les consulter, ils s'occupent beaucoup plus de bonnes œuvres que de théories.

Le grand public leur applique des noms variés. Ce sont des « qorrâ' », *récitateurs*, adonnés à conserver le texte du Qoran et à l'enseigner à la masse des ignorants ; ensuite les « bakkâ'oûn », *pleureurs* et les « qoṣṣâṣ »,

prédicateurs populaires. Parmi ces derniers, certains sont attachés à la suite des armées en campagne. Ils y remplissent des fonctions rappelant de loin celles de nos aumôniers. Ils attaquent la sensibilité par des descriptions et des développements eschatologiques. On leur doit dans les collections du ḥadîth l'introduction des récits à tendances ascétiques.

De cette foule anonyme surgissent, au IIIe siècle H., quelques personnalités chez lesquelles apparaît une ébauche de doctrine mystique : Anṭâkî (†835), Bichr al-Ḥâfî (†841), Moḥâsibî (†857), Sarî as-Saqaṭî (†870), Tirmidhî (†895)... Avec leur contemporain, Aboû Yazîd Bisṭâmî (†875), cette doctrine verse déjà dans le panthéisme ; écueil que saura éviter le prudent Djonaid (†911), un des maîtres de Ḥallâdj. C'est à partir du IVe siècle H., qu'on découvre chez les ṣoûfîs, des traces de vie et de législation communes ; tels ces ermites musulmans que le géographe syrien, Maqdisî, rencontra en Syrie dans les montagnes du Liban et du Djaulân.

« Allah veut vous alléger la pratique de la religion, vous y mettre au large et non pas à l'étroit », proclamait le Qoran (**2**, 181 ; **22**, 77). « Mangez, jouissez, dit-il encore (*passim*), des biens qu'Allah vous a octroyés ». En retour de leur docilité au Prophète, il promettait aux croyants « la victoire sur l'ennemi ainsi que des dépouilles opimes » (Qoran, **48**, 18, 19). Le ṣoûfisme affichait ses préférences pour la voie étroite ; il marquait une réaction contre le courant réaliste et mondain qu'on prétendait justifier par ces versets et, à l'aide du ḥadîth, par l'exemple et la pratique du Prophète. « Suivez ma *sonna* (tradition), aurait-il dit, je bois, je mange, je me marie ». Tous ces ḥadîth sont

oin d'être authentiques. Plusieurs ont été mis en circulation par les adversaires du ṣoûfisme pour rassurer la conscience des mondains et aussi pour répondre aux traits d'une austérité outrée que les « qoṣṣâṣ » avaient introduits dans le portrait du Prophète. Comme il a été noté (p. 80), les écoles continuent à se combattre à grand renfort de traditions. C'est ainsi que pour déconsidérer le ṣoûfisme, des traditionnistes montrèrent Mahomet abhorrant les vêtements de laine.

Comme il ressort principalement du dernier ḥadîth cité, ces maximes laxistes visent avant tout l'exclusion du célibat monacal. « Pas de monachisme dans l'islam ; son monachisme, c'est la guerre sainte ». — « Les célibataires sont les frères du diable ». — « Deux prostrations d'un musulman marié valent plus que 70 d'un célibataire ». A l'encontre de ces protestations anticipées attribuées, avec plus ou moins de fondement, à Mahomet, il demeure vrai que le ṣoûfisme a commencé par emprunter au mysticisme chrétien nombre de pratiques dont il ne trouvait pas l'équivalent autour de lui ; pratiques destinées à amorcer les rapports liturgiques de l'âme avec Dieu ; séances de récollection, méditations solitaires, veilles prolongées, récitation de sections qoraniques et de litanies, « dhikr ». Il n'hésita pas à emprunter d'autres éléments de l'ascétisme, peu compatibles avec l'esprit de l'islam, tels que la nécessité d'un « morchid, chaikh », ou directeur spirituel.

« Cette terre n'est pas une demeure permanente. La pénitence doit nous en détacher et non moins le souvenir de nos péchés. Il faut les pleurer, les expier par le jeûne, la prière et l'abandon de son bien aux pauvres ». Ainsi parlèrent les ṣoûfis. A l'imitation des ascètes chrétiens, la crainte du Jugement et du compte à rendre, *le don des larmes* — les larmes que les anciens

Arabes considéraient comme une faiblesse indigne de l'homme — deviendront les marques, les *charismes* distinctifs des grands mystiques ou ṣoûfis, ceux du moins que revendiqueront leurs biographies recueillies dans les *Tabaqât*. Tous seront qualifiés de « bakkâ'oûn », pleureurs. Le ṣoûfisme préconise l'amour d'Allah, amour affectif et de tendresse et non pas seulement amour de gratitude et de complaisance pour le Souverain Bien. Ce fut la distinction imaginée par Ghazâlî, toujours dominé par la spéculation jusque dans les effusions de son mysticisme. Les ulémas et les docteurs orthodoxes n'admettent, eux, que l'amour de soumission, « *ṭâʿa* », de résignation, « *ṣabr* », aux ordres divins, où le *serviteur*, « ʿabd » ne conserve plus que le sentiment de sa faiblesse et de son néant. A cette conception excluant rigoureusement le qualificatif chrétien de *fils*, les ṣoûfis voudront substituer l'équivalent du *vos dixi amicos* évangélique. Leur idéal nouveau de vie spirituelle gagnera peu à peu des prosélytes dans les milieux musulmans. Il réussit à conquérir certains cercles théologiques qui gémissaient sur la mondanité et sur le formalisme où s'enlisait l'islam traditionnel.

Influence de Ghazâlî. Ghazâlî († 1111) deviendra le plus illustre et le plus sympathique représentant de cette nouvelle tendance. Son prestige lui a valu le titre de « rénovateur de la religion » étant donné son savoir, son orthodoxie éprouvée — gloire de l'école châfiʿite, il lui demeura toujours fidèle. — L'ensemble de ces qualités contribua puissamment à valoir l'approbation de l'*idjmâʿ* aux principes d'où était sorti le « taṣawwof ». Leur mise en pratique dégénéra bientôt dans les confréries de ṣoûfis. Théologien, juriste et philosophe, Ghazâlî, après avoir passé par toutes les expériences

de la vie ascétique, voulut envisager dans toute son ampleur le problème mystique tel qu'il se posait devant l'orthodoxie musulmane. Essai loyal de conciliation entre la Charî'a scrupuleusement observée et le soûfisme, sa thèse présente d'indéniables affinités avec les théories de l'ascétisme chrétien. Ces deux caractères en constituent l'incontestable originalité.

Comme les ascètes chrétiens, Ghazâlî suppose l'existence des trois voies: *purgative, illuminative* et *unitive.* Les exercices de la première permettront à l'âme de se débarrasser de ses imperfections morales. Alors s'ouvrira devant elle l'entrée du chemin mystique au bout duquel elle atteindra les *stations,* « maqâmât », de la perfection et de l'union avec Dieu. Au début de sa pédagogie mystique, Ghazâlî place donc la nécessité de la pénitence pour aboutir à la plus entière pureté du cœur. L'illumination mystique dépend de cette condition. Cette illumination (*ilhâm*) procure à l'égard des vérités éternelles une certitude plus absolue que celle obtenue par les opérations discursives de la spéculation philosophique ou théologique dont il ne conteste pas la valeur, comme se le permettra l'andalou Ibn al-'Arabî (v. plus bas). Ghazâlî distingue entre péchés mortels, « kabâ'ir » et péchés « petits » ou véniels. S'il évite toute classification rigoureuse à cet égard, c'est qu'il ne trouve pas les textes du Qoran et la Sonna — ses deux autorités maîtresses — assez explicites en matière de canon pénitentiel.

Il recommande sans hésiter la reddition du *compte de conscience* au « chaikh » ou directeur. Le disciple se soumettra aux pénitences et aux épreuves que son père spirituel jugera à propos de lui imposer pour la guérison de ses infirmités morales. A cette ouverture de conscience, comprenant l'aveu explicite des fautes, il

ne manque vraiment que l'absolution sacerdotale pour rappeler, point par point, la confession sacramentelle en usage chez les chrétiens. Ghazâlî recommande et décrit la pratique et les modalités de l'examen de conscience quotidien avec une précision que S. Ignace de Loyola n'a pas dépassée. Moḥâsibî avait précédé Ghazâli dans cette voie qui lui valut son surnom. Dès son lever, le fidèle prendra soin de former son intention et d'arrêter son ferme propos pour la journée et de prévoir les occasions de chute. La nuit venue, il se livrera à un examen, « *moḥâsaba* », minutieux des actes de la journée. Ghazâli conseille l'usage d'un carnet, « *djarîda* » ; ce livret permettra d'inscrire et de comparer les résultats de l'*examen particulier* d'un jour à l'autre. S'il se trouve en défaut, l'ascète s'imposera une pénitence ; il « gourmandera son âme », s'inspirant des motifs surnaturels, capables de provoquer la douleur de ses fautes.

La vie spirituelle trouve, selon Ghazâlî, son aliment le plus substantiel dans la méditation, « *tafakkor* ». On y applique les trois puissances de l'âme : mémoire, intelligence, volonté. Cet exercice débute par ce que les ascètes chrétiens ont appelé « la composition de lieu » destinée à fixer l'imagination. Le texte du Qoran et du ḥadîth fournira la matière de cette méditation. Au méditant d'en faire l'application à son état d'âme. Il évitera de se perdre en des spéculations théologiques ou simplement pieuses. L'important est d'aboutir à des résolutions pratiques et d'en « retirer du fruit ». Comme dans la première « semaine » des *Exercices spirituels* de S. Ignace, les débutants commenceront par méditer sur les fins dernières et sur les vertus à acquérir. Quant à la contemplation sur les perfections divines, il convient de la réserver aux plus avancés. Ghazâlî leur conseille prudemment, s'ils veulent éviter les illusions

et même les doutes contre la foi, de ne pas choisir comme matière de contemplation l'Essence divine. Qu'ils se contentent d'en retrouver les reflets dans les créatures. Sohrawardî ne veut pas qu'on se retire dans la solitude pour avoir des visions, mais uniquement pour l'avancement de son âme et la pratique des exercices spirituels. L'Andalou Moḥamed ibn ʿAbbâd conseille de renoncer aux faveurs divines qui ne sont pas Dieu (XIVe siècle). Tel est également le conseil du fondateur du Chadhilîs.

Ghazâlî a également abordé le sujet de l'extase. Il la considère comme un charisme gratuit ; il engage à s'y disposer par l'oraison mentale, par le jeûne, le silence, la retraite... et même par la musique ou concert spirituel, «*samâʿ*» ; expédient plus discutable sur lequel il y aura lieu de revenir. Ghazâlî semble pourtant admettre l'extase comme devant être obtenue, au bout d'un temps plus ou moins long, par les exercices de l'ascèse. Il ne met pas en question la réalité de la communion mystique de l'âme avec Dieu. Mais à l'encontre des rêveries panthéistes de certains ṣoûfîs, il nie énergiquement que la personnalité de l'extatique puisse s'annihiler au point d'être absorbée en celle de Dieu. Il avertit que certains phénomènes anormaux, consécutifs à la transe mystique, « *wadjd* », ne sont pas une preuve nécessaire de perfection morale. De même il convient sans détour que personellement il n'a jamais atteint le degré de l'extase illuminative ; ce qu'il attribue à l'influence desséchante de ses anciennes études philosophique et juridiques.

Pour permettre de mieux saisir l'influence du christianisme sur l'évolution de cette théorie mystique chez Ghazâlî, il faudrait insister sur les appels incessants de l'auteur à l'exemple du Christ et à l'autorité des

Évangiles. On s'aperçoit qu'il s'est donné la peine de les consulter. A l'encontre des autres écrivains musulmans, il les cite, du moins dans les ouvrages de la fin de sa vie, d'après le texte en usage chez les chrétiens. Les autres ṣoûfis ne paraissent avoir connu que les *logia* et les aphorismes pseudo-évangéliques, conservés dans le ḥadîth. Cette familiarité avec la littérature et la mystique chrétiennes lui a sans doute inspiré cet aveu: « le christianisme serait l'expression absolue de la vérité, n'étaient son dogme de la Trinité et sa négation de la mission divine de Mahomet ».

C'était plus qu'il n'en fallait pour lui valoir la haine tenace d'un Ibn Taimyya et des Ḥanbalites. Ils lui reprochent entr'autres de trouver dans le Qoran un sens allégorique, à côté du sens littéral dont il admet par ailleurs la valeur principale. Les Wahhâbites ont mis ses livres à l'index. Leur hostilité n'a pas empêché l'islam de considérer Ghazâlî comme un de ces « modjaddid » *rénovateurs* de la religion, apparaissant à l'aurore de chaque siècle hégirien. Il lui a reconnu, honneur non moins significatif, l'autorité d'un « modjtahid absolu ». C'était un hommage rendu à sa profonde connaissance des sciences islamiques, comme aussi à son constant souci d'orthodoxie et à sa fidélité aux observances légales qu'il réussit à concilier avec des aspirations vers une vie intérieure plus intense.

Autres influences. Dès le second siècle H., quand vint à se ralentir le mouvement des conquêtes extérieures, les centres intellectuels de l'islam entrèrent en contact plus intime avec les milieux araméens de Syrie et de l'Iraq. Ce furent ces milieux, chrétiens et juifs, qui leur révélèrent la philosophie grecque; plus exactement, les initièrent au syncrétisme philosophique oriental.

L'ascétisme musulman y puisa des thèmes néoplatoniciens, gnostiques et même manichéens. Plus tard, quand le ṣoûfisme pénétra dans l'Asie centrale, s'ajoutèrent à ces emprunts des motifs d'origine bouddhiste ainsi que des pratiques en honneur chez les *Yoghis* de l'Inde. Parmi ces emprunts, évitons d'énumérer le *fanâ'*. Le fanâ' n'a rien de commun avec le *nirvâna* bouddhique. C'est la suspension temporaire des facultés et l'évanescence de la personnalité humaine, aboutissant au «baqâ», la *stabilisation* en Allah. Chez l'orthodoxe Ghazâlî, le *fanâ'*, concomitant de l'extase, détermine l'anesthésie organique du sujet et suspend momentanément l'usage du libre arbitre. Dhahabi, à propos de *fanâ'*, observe que les mystiques sont en désaccord sur la valeur et le sens de leur terminologie,

Certains ṣoûfîs vont beaucoup plus loin dans l'interprétation du *fanâ'*. L'unité de Dieu — ainsi ratiocinent-ils — implique l'absorption de la créature. Celle-ci ne peut exister en dehors de son Essence; sinon elle constituerait un principe éternellement distinct, véritable divinité opposée à la divinité. Cette doctrine, des ṣoûfîs prétendent l'appuyer sur le Qoran (**54**, 49). Au lieu de la leçon inoffensive du texte vulgate: «Innâ *kolla* chai' ...», ils lisent en modifiant une simple voyelle: «innâ *kollo* chai'», et traduisent sans hésiter: «Nous, (Allah), nous sommes toute chose»! C'est le *monisme*. L'«ittiḥâd», l'*unification* dépasse le stade négatif du fanâ'. Il aspire à la disparition du *dualisme*, «ithnânyya», de Dieu et de l'ascète, soigneusement maintenu par Ghazâli dans la communion mystique. *L'ittihâd* pense réaliser l'union effective de l'âme avec Dieu. Ce degré, le ṣoûfî présomptueux prétend l'atteindre par le détachement absolu, par l'entraînement méthodique et prolongé

des pratiques du ṣoûfisme exalté. Ainsi sur le Sinaï — cette comparaison était devenue familière aux ṣoûfis — Moïse en s'isolant des créatures, «en pensant à l'Être Unique, s'était tellement unifié, simplifié, séparé du créé, que Dieu ne pouvait plus se montrer à lui que dans l'isolement parfait de sa simple Unité». C'est alors que se produit le phénomène du «chaṭḥ», l'échange des rôles, l'interversion des personnalités. Le *chaṭḥ* est une locution « théopathique » que l'émotion du ravissement mystique arrache à l'âme extatique. Celle-ci parle alors au nom et comme en la personne même de Dieu.

Le cas le plus extraordinaire, suite d'un entraînement d'ascèse forcené, est celui d'Aboû Yazîd Bisṭâmî, lequel aboutit à d'incroyable excès d'exaltation orgueilleuse. Voici comment, dans ses colloques *chaṭḥyyât*, il lui est arrivé d'interpeller Allah. «Tu m'obéis plus que je ne T'obéis». Un jour, entendant l'appel du muezzin: *Allah akbar*, il s'écria: «je suis encore plus grand». La plus retentissante de ces fusées d'orgueil fut sa contrepartie du «Sobḥân Allah»: *Louange à Dieu!* Elle débutait par *Sobḥâni*: «*Louange à moi!* comme ma gloire est grande!». Bisṭâmî l'aurait articulée, expliquent les ṣoûfis, sous l'empire du *chaṭḥ*, dans un état d'ivresse extatique. Cette ivresse, un Ibn Taimyya n'osera pas la qualifier de coupable, alors qu'il se montrera sans pitié pour le cas de Ḥallâdj. Lui et les ṣoûfis cherchent à le justifier, en assurant qu'il l'énonça, soustrait à la perception de son moi, et lorsqu'il ne constata en soi que Dieu.

Certains ṣoûfis — nommons le célèbre Ḥallâdj — finiront par se substituer à Dieu, par parler à la première personne, au lieu et place d'Allah. Ḥallâdj s'écriera un jour: «Je suis la Vérité»! Et encore: «Est-ce Toi, est-ce moi? Cela ferait deux divinités» —

« Voici que Toi, c'est moi, en tout » (cf. son *divan* pp. 46, 52, 77, 82 et *passim*). Voici l'explication qu'en donnent les ṣoûfîs : « de telles paroles viennent aux lèvres de l'extatique, quand il s'aperçoit qu'il réalise complètement *l'ittiḥâd*, l'unité divine, qu'il en est imprégné ». Il est la goutte d'eau perdue dans l'Océan, l'étincelle dans le brasier.

D'après M. Massignon, Ḥallâdj n'aurait voulu affirmer qu'une « identification intermittente ». Mais l'énormité subsiste, même après cette atténuation. Nous nous trouverions de nouveau devant le phénomène du *chaṭḥ*, la locution théopathique, le dialogue extatique qui amène l'interversion des personnalités, survenant au cours de l'union mystique. Dieu céderait son rôle à l'âme extatique laquelle devient son porte-parole ; celle-ci n'a plus qu'à parler à la première personne, ou plutôt c'est Dieu qui parle par sa bouche. Ainsi les évangiles gnostiques vont dire au Christ : ἐγώ σὺ καὶ σὺ ἐγώ (S. Épiphane, *Hérésies*. 26, 3).

Déviations, ésotérisme. Il existe un ṣoûfisme musulman orthodoxe, lequel aspire à la revivification par l'esprit d'une religion loyalement pratiquée et aboutit au détachement du monde. Cette ascèse, à la fois respectueuse de la Charî'a et hostile à toute infiltration panthéiste et moniste, hostile au « ḥoloûl », *infusion* de la divinité ou à tout autre mode d'annihilation de l'individualité, fut celle que, par ses écrits et son exemple, voulut populariser Ghazâlî. Mais, nos citations l'ont montré, le ṣoûfisme verse facilement dans l'ésotérisme, sans en excepter celui de Ghazâlî. Le mot d'ordre général, parmi les ṣoûfîs, est qu'il faut garder le secret de la divinité, *roboûbyya*. Ghazâlî s'est, lui aussi, abstenu de nous donner le dernier mot sur

ses expériences religieuses. Ce mysticisme tempéré n'est pas davantage fait pour la foule et le commun des croyants.

Et c'est ce caractère, joint à ses emprunts chrétiens et à sa prétention de « spiritualiser » la Charî'a qui lui a attiré l'opposition violente des Ḥanbalites. On connaît pourtant de rares Ḥanbalites qui furent affiliés à l'ordre des Qâdiryya, fondé par un Ḥanbalite, 'Abdal-Qâdir al-Kîlânî (v. plus loin). Ce qui a manqué au ṣoûfisme, c'est la surveillance d'une hiérarchie dûment autorisée. Son intervention aurait — comme dans le catholicisme — « capté la source et l'aurait canalisée avant qu'elle devînt un torrent boueux. Elle aurait imposé le contrôle rigoureux des règles morales, se refusant à encourager une extase stérile qui ne deviendrait pas un moyen de perfection » (Maurice Barrès). Laissé à lui-même, le système ṣoûfî devait logiquement aboutir à des excès qui allaient attirer les justes sévérités de l'islam traditionnel.

Ce dernier est, à ses yeux, « la religion des membres » ou des « apparences sensibles » (*mobṣarât*), comme disent les ṣoûfis. Cette religion leur paraît bien inférieure à « la religion du cœur » ou du « sens interne » (*baṣâ'ir*). Ils proclament très haut la précellence de la « *ma'rifa* », la gnose ou Sagesse divine, sur le « 'ilm », la science acquise ou discursive, à savoir celle des ulémas, lesquels ne s'occupent que du « dehors », de la légalité extérieure. Les ṣoûfis sont les « initiés » (*ahl al-bâṭin*). Parvenu au stade de *l'ittiḥâd*, de l'union, à l'endosmose ascétique de l'Essence divine, le ṣoûfî se juge dispensé de la pratique des œuvres extérieures. Il n'y reconnaît que des allégories, des symboles, autrement dit des *moyens*, « wasâ'iṭ », partant d'un caractère transitoire, puisqu'il s'estime parvenu au but.

Elles doivent céder la place aux pratiques du mysticisme, aux œuvres spontanées et non «mercenaires», comme il qualifie sommairement les pratiques de la religion légale. De là à proclamer leur inutilité, «isqâṭ alwasâ'iṭ», l'abolition des *moyens* ou rites extérieurs, une fois que la fin est atteinte, il n'y a qu'un pas. Le soûfisme exalté l'a franchi. Il y a vu des obstacles, retardant l'ascension spirituelle de l'âme.

Ne doutant pas d'avoir atteint le degré de l'union mystique et le privilège extatique du *chaṭḥ* (v. p. 162), certains ṣoûfis ont parlé au nom même d'Allah. Une partie de ces dictons semble bien, — à la suite d'un *isnâd ilhâmî* ou inspiré, comme ils disent — avoir passé dans la collection des « ḥadîth qodsî ». Partant ensuite de cette donnée que l'union mystique *directe* l'emporte sur la révélation *médiate*, celle accordée aux prophètes, ils ont pensé pouvoir se mettre en parallèle avec ces derniers. Les plus francs seulement ont osé — ce que beaucoup de leurs confrères pensaient tout bas — revendiquer la priorité sur les prophètes. « Mon étendard, s'est écrié Bisṭâmî, est plus large que celui de Moḥammad ». — Comme le Prophète, il a eu son mi'radj », ascension au ciel. Il y a conversé familièrement avec Allah, le traitant de « cher ami » ('azîzî). Ce privilège a été également revendiqué par Ibn al-'Arabî. — « Nous avons encore, assure Ibn al-'Arabî († 1249), plongé dans l'Océan, tandis que les prophètes sont demeurés sur le rivage ». Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, à l'encontre de la doctrine orthodoxe, le ṣoûfisme se montre enclin à proclamer la prééminence des «wâlî» (pl. *awlyâ*) à savoir, des *saints*, ascètes et mystiques, sur les prophètes.

Il a du moins réussi à fonder, ensuite à populariser, le culte de *wâlîs*, ainsi que la croyance à leurs miracles,

« karamât », ou plutôt merveilles, prodiges, « khawâriq al-ʿâda », à savoir des faits *rompant l'usage* ordinaire de la nature car, par crainte de limiter la puissance d'Allah, l'islam orthodoxe n'admet par des lois constantes, mais seulement une *coutume* établie par Allah et supposant son intervention incessante pour créer substances, accidents et volitions humaines. C'est la théorie du « contingentisme », défendue par Achʿarîʿa Les « ʿaqîda », professions de foi, orthodoxes ne reconnaissent qu'aux seuls prophètes le don des « moʿdjizât », miracles proprement dits. Ce dernier vocable manque au lexique du Qoran lequel, pour miracle, n'emploie que les termes « aya », signe, et « borhân », preuve. Le choix du vocable « moʿdjiza » semble devoir être mis en relation avec la théorie de l'*iʿdjâz* du Qoran. Littéralement il désigne un fait qui force l'adversaire à l'aveu de son « impuissance », comme « l'insupérabilité » du Qoran, ou l'impossibilité d'en égaler la sublimité.

Allant plus loin, certains adeptes, plus conséquents ou plus audacieux que Djonaid († 909) — un des plus anciens théoriciens du ṣoûfisme orthodoxe et dont tous se réclament au sein du soûfisme, — ont étendu leur dédain pour les pratiques de la Charîʿa jusqu'à la morale conventionnelle et aux interdictions édictées par la législation qoranique. Ces continuateurs des anciens cyniques affirment qu'au lieu de lutter contre les penchants déréglés mieux vaut s'y abandonner, afin d'en éprouver la vanité et de s'en détacher plus aisément. C'est l'attitude adoptée par les *Malâmatyya*, littéralement les blâmables. Ils prétendent s'humilier et fouler aux pieds l'orgueil, en commettant publiquement les excès les moins excusables, et de la sorte afficher leur indépendance vis-à-vis de l'opinion et des jugements humains. Un ṣoûfî, ʿAfif at-Tilimsâni († 1291) affirmait

que « le Qoran entier n'est que polythéisme». On ne s'étonnera donc pas de rencontrer parmi les ṣoûfîs des agnostiques complets, proclamant l'égalité et même l'inutilité de toutes les confessions religieuses, et parvenus à l'indifférence doctrinale la plus absolue. Du moins leurs aphorismes, pris à la lettre, semblent la justifier.

Ghazâlî attachait — on l'a vu — un grand prix aux illuminations mystiques, sans préjudice toutefois des arguments de foi et de raison. Tel n'était pas l'avis d'Ibn al-ʿArabî. « Malheur, s'écrie le célèbre mystique moniste et panthéiste espagnol, malheur à qui base ses convictions sur des syllogismes ; elles demeurent à la merci des objections. La vraie foi, c'est la foi intuitive, celle du cœur, supérieure à toute contradiction ». Ibn al-ʿArabî se représente toute la création comme émanant de Dieu et l'union mystique comme une évolution en sens contraire au bout de laquelle «nous redevenons » Dieu. « Dieu nous est nécessaire pour que nous puissions exister ; ainsi nous sommes nécessaires à Dieu pour que son Essence puisse Lui être manifestée ». Puisque Dieu est partout, argumente-t-il, s'attacher à un *Credo* déterminé au détriment des autres, c'est se priver d'une parcelle de la véritable Essence divine ». C'est dans cette immanentisme agnostique que le ṣoûfisme, par ex. chez les Châdhilyya, a puisé son attitude généralement tolérante à l'endroit des hétérodoxes. Ibn al-ʿArabî fait exception. Du moins dans sa correspondance avec les souverains musulmans, ce tenant de l'école zâhirite somme ces princes de remettre en toute sa vigueur contre les *Scripturaires* et les non-musulmans la législation vexatoire, faussement attribuée au calife ʿOmar Ier et datant en réalité des califes ʿabbâsides.

L'inquisition et les soûfis. C'est le même Ibn al-ʿArabî qui établit la rupture définitive entre le mysticisme et le rayonnement social qu'il aurait pu exercer par le salutaire exemple de communautés et d'une vie consacrées à la prière et au détachement. Exagérant la discrétion observée par des ascètes orthodoxes — tels Djonaid et Ghazâlî — il réduit le ṣoûfisme à une science qui ne doit pas être divulguée, mais réservée à des cercles initiatiques, « fumeries d'opium surnaturel » (Massignon). Ibn al-ʿArabî supprime l'humble méditation ainsi que le contrôle de l'examen de conscience conseillé par Moḥâsibî et par Ghazâlî, et s'abandonne à l'empire de son imagination en délire. L'Essence divine se révèle à lui sous la forme du vocable « Hoû », *Lui*, « au centre d'un dessin géométrique lumineux d'éblouissante blancheur, le tout se détachant sur un fond rouge ». Ailleurs encore dans ses *Fotoûḥât makkyya* (I, 8 ; II, 591), il nous raconte gravement comment, une nuit, il contracta une union mystique « avec toutes les étoiles du firmament », suivie d'un autre « mariage avec les lettres de l'alphabet ».

Ces extravagances montrent pourquoi cet Andalou a été diversement jugé par l'opinion musulmane. Et parfois traité de *kâfir*, infidèle. Certains le canonisent, tout en mettant ses livres à l'index. Sans se rendre compte de son incapacité de diriger le mouvement mystique, l'orthodoxie comprit du moins la nécessité de surveiller les tendances hétérodoxes développées par le ṣoûfisme. Ce dernier, s'abritant derrière le rideau de l'ésotérisme, affectait au dehors son respect pour la religion et le livre du Qoran. Ce recueil il l'interprète allégoriquement et il lui emprunte une partie de son lexique spécial. Sans prendre le change, les *faqih* ne cessèrent de condamner l'organisation et les pratiques spéciales

des confréries, leur soumission aveugle à un supérieur irresponsable. Ils ont montré sans grand effort l'invraisemblance des *isnâd* dans les chaînes initiatiquels, adoptées par les congrégations de ṣoûfîs. L'inquisition, établie par les ʿAbbâsides pour surveiller les sectes secrètes à tendances manichéennes ou ʿalides, vit son attention attirée sur les groupes de mystiques lesquels commençaient à se multiplier. On jugea à propos de frapper un grand coup.

Après un procès retentissant, suspendu et repris pendant dix ans, le plus célèbre des adeptes du ṣoûfisme, Ḥallâdj, fut condamné à la peine capitale; flagellé, mutilé, accroché à un gibet, enfin décapité après sa mort (922). Son cadavre fut brûlé. Un émule javanais de Ḥallâdj s'en tirera à meilleur compte. Ce ṣoûfî avait adopté comme profession de foi la formule: « je suis Allah! », équivalent, mais plus explicite, de celle adoptée par Ḥallâdj, « je suis la Vérité »! Ses confrères en mysticisme songeaient à réclamer la condamnation à mort de l'audacieux blasphémateur. Mais quand la sentence lui fut signifiée, les juges crurent reconnaître à « des signes certains » que le chaikh inculpé était dans le vrai. On l'incrimina seulement d'avoir énoncé « une vérité » trop sublime pour les intelligences terrestres et qu'il aurait dû garder pour lui. Telle est également la conclusion conciliante d'Ibn Khaldoûn quand il s'agit d'extatiques, qui, en dehors du « chaṭḥ », se montrent soucieux d'orthodoxie. En dehors de ces cas, les mystiques sont censés conserver leur responsabilité. Ceux-ci considèrent comme « une impiété la divulgation du mystère divin », *sirr ar-roboûbyya*. (Sur ce point comp. le *Divan* de Ḥallâdj, page 22).

On voit si les autorités musulmanes avaient raison de garder l'œil ouvert sur les déportements et la doctrine

des confréries mystiques. Les sultans Mamloûks d'Egypte, pour mieux les surveiller, auront soin de nommer au Caire un chaikh suprême des ṣoûfîs. Dans le brevet d'investiture, octroyé à ce titulaire, on peut lire cette recommandation: « Il veillera à ce qu'aucun de ses ressortissants n'admette l'*ittiḥâd*, l'union divine, ou le *ḥoloûl*, l'infusion dans l'homme de la nature divine, ni ne présume de croire qu'on puisse se rapprocher de Dieu autrement que dans la voie tracée par les prophètes ». Il proscrira les doctrines panthéistes ainsi que l'échappatoire du «chaṭḥ» ou de l'ivresse mystique et n'y reconnaîtra que « l'ivresse de l'infidélité »! Le gouvernement actuel de l'Egypte a maintenu l'institution du chaikh suprême des confréries ṣoûfîes.

Ibn al-ʿArabî avait longuement séjourné en Egypte et en Syrie, sous les Ayyoûbites. Il devait avoir recruté des adhérents en Syrie, lui qui déclare ce pays « la meilleure des terres d'Allah, celle que préfèrent ses serviteurs ». La sentence du régime mamloûk visait-elle sa doctrine moniste? Nous l'ignorons. Mais par delà le panthéisme, sa rigueur condamnait le principe même du ṣoûfisme, en prétendant l'enfermer dans l'horizon étroit de la Charîʿa, qu'elle proclame la seule voie de perfection spirituelle. Tout n'était pas digne de réprobation dans les voies nouvelles ouvertes par le ṣoûfisme et dans sa protestation contre l'automatisme de la Loi. Il avait montré l'insuffisance d'une pratique religieuse, immobilisée dans le formalisme et les excès de la casuistique; il avait insisté sur la nécessité d'une vie intérieure où le détachement effectif du monde et l'amour de Dieu trouveraient place.

Les confréries de soûfîs. On les appelle « ṭarîqa » (pl. *ṭoroq*). Le vocable signifie *voie*, méthode morale, et

a pu être emprunté au vocabulaire du Qoran (**46**, 29 et *passim*). Il désigne l'ensemble des rites d'entraînement spirituel, préconisés dans les diverses confréries; il désigne enfin les confréries elles-mêmes avec leurs adhérents. On retrouve dans l'organisation des confréries de ṣoûfîs une lointaine analogie avec celle des ordres religieux ainsi qu'avec le soin des âmes, dévolu au clergé chrétien. Nous voulons parler des rapports de subordination volontaire, établis entre le maître «*chaikh*» et le «*morîd*», novice, *aspirant* à être admis dans la congrégation. Ghazâlî conseillait le compte de conscience. Allant beaucoup plus loin, les Bektâchyya pratiqueraient même la confession à leur supérieur et en recevraient l'absolution de leurs fautes.

Ainsi que dans l'ancien ascétisme chrétien, comme en témoignent les vies des *Pères du désert* et leurs écrits, vis-à-vis de son maître, le candidat ṣoûfî est exhorté à se comporter *perinde ac cadaver*, ou ainsi que s'expriment les écrits ṣoûfîs, «comme le cadavre entre les mains du laveur». Macdonald (*Religious attitude*, 219) s'en autorise pour affirmer à la légère que certains ordres chrétiens — et nommément les Jésuites — ont subi l'influence du ṣoûfisme. On inculque au novice que «l'obéissance prime l'observance cultuelle». Le chaikh pourra donc lui enjoindre d'omettre certaines pratiques de la religion extérieure, si le bien de son âme le commande. Cette direction constitue l'unique et faible trace du pouvoir spirituel qu'il soit donné de découvrir dans l'islam, cette religion régentée par des laïques, hommes de loi. L'autorité que s'arrogeaient les chaikhs ṣoûfîs vis-à-vis de leurs *fetwas* ne pouvait que révolter le pharisaïsme des ulémas auxquels les ṣoûfîs ne manquaient pas de répliquer: «pratiquez donc le dixième des devoirs que vous imposez aux croyants»!

Personne, mieux que Ghazâlî, ne se rendra compte de l'incompréhension et de l'insuffisance spirituelles de ces guides attirés de l'islam. Mais respectueux de la Charî'a, sentant la nécessité de combattre l'illuminisme qui, depuis Bisṭâmî, guettait les adhérents du ṣoûfisme, il essaiera d'inaugurer son mysticisme moral, sorte de *via media*, « une théorie modérée du ṣoûfisme orthodoxe, qui écarte le panthéisme, qui contient la mystique dans de justes limites » (Carra de Vaux). A cette tentative *l'idjmâ'* accordera une approbation, limitée par l'abstention en masse des Ḥanbalites. Prêchant d'exemple, Ghazâlî renonça aux succès de l'enseignement et adopta la vie retirée des ṣoûfîs. Fidèle aux pratiques extérieures, il s'efforcera de les ennoblir par l'esprit, « d'en percer l'écorce extérieure pour arriver au noyau caché » — « C'est le cœur, assure-t-il, en empruntant la langue des ṣoûfîs, qui rapproche d'Allah, non pas le cœur de chair, mais un don spirituel, grâce auquel nous pouvons saisir les mystères divins qui échappent aux sens extérieurs ».

C'est à notre XIIe siècle que remonte la fondation des grandes confréries et que l'on voit se multiplier les ermitages collectifs, plus rares dans l'islam occidental. Au siècle dernier, principalement en Afrique, les confréries ont déployé une grande activité extérieure. Les manifestations de cette activité, hostile aux progrès de la pénétration européenne, ont, par contre, profité à la propagande islamique dans le continent noir. Toutes ont cherché à grossir le chiffre de leurs adhérents et de leurs ressources, en créant une sorte de tiers-ordre par l'agrégation d'affiliés. Ce sont les *frères* ou « Ikhwân » (vulgairement *Khouân*). Soumis à l'influence des *chaikh* ou *moqaddam*, ils en reçoivent le mot d'ordre. Ceux-ci recueillent les cotisations et les offrandes des adhérents

et perçoivent les revenus souvent considérables des fondations affectées à la confrérie.

Chacune de ces confréries s'est forgé un *isnâd* d'agrégation, une *chaîne*, « silsila », d'appuis mystérieux par lesquels elles prétendent faire remonter leur généalogie spirituelle jusqu'aux compagnons du Prophète. On y retrouve les noms des plus anciens ascètes — ou réputés tels — de l'islam primitif: le calife Abou Bakr, ʿAli, Aboû'd-Dardâ' et même Aboû Dharr. Ce farouche Ṣaḥâbî bédouin a fulminé contre les puissants et les riches qui ne le prenaient pas au sérieux; la Chîʿa l'a adopté et transformé en pur ascète pour le récompenser de son hostilité au calife ʿOthmân et aux Omayyades. Le saint le plus populaire de l'Iraq, Ḥasan al-Baṣrî († 728), a été également annexé par les ṣoûfîs « dont la doctrine lui eût paru une abomination » opine A. Mez. Dans l'histoire du ṣoûfisme, le nom d'Al-Khiḍr occupe une place à part. Personnage mystérieux dont les traits combinés rappellent ceux de l'Elie biblique et de St Georges. Le Qoran (**18**, 64-81) le présente comme supérieur aux prophètes puisqu'il devient le guide chargé de diriger Moïse. De nombreux ṣoûfîs — Bisṭâmî, ʿAbdalqâdir al-Djilânî, Ibrahîm ibn Adham, Châdhilî, Tirmidhî, Ibn al-ʿArabî etc. — prétendent avoir été en rapports directs avec lui. Ceux-là se dispensent de tout *isnâd* artificiel et rattachent, sans autre intermédiaire, à Al-Khiḍr leur initiation mystique.

Le « dhikr ». Les confréries possèdent leurs *zâwias*, encore appelés « ribâṭ, khânqâ, tekké etc. ». Ce sont moins des monastères que des centres de réunions consacrées à des exercices liturgiques en commun. Ces exercices collectifs « *ḥaḍra* » sont plus généralement désignés sous le nom de « *dhikr* », littéralement mention.

Le «dhikr» consista d'abord dans la récitation en commun de la *chahâda* des attributs ou « des *plus beaux noms* d'Allah», ainsi que de prières, empruntées au texte même du Qoran, p. ex. *Yâ Laṭif*, repris cent ou mille fois et en chœur. Dans les débuts, suivait une méditation sur les textes qu'on venait d'entendre. Ces réunions, primitivement séances de récollection spirituelle, ne tardèrent pas à dégénérer avec l'expansion prise par les confréries. Les promoteurs cherchèrent à en développer la partie purement affective, à y attaquer la sensibilité, au détriment de l'esprit intérieur. Comme pour tout ce qui regarde la vie mystique, les ṣoûfìs, désireux de se mettre à couvert de la censure orthodoxe, s'en réfèrent ici encore au Qoran et prétendent y retrouver la trace du «dhikr». Ce livre ne recommande-t-il pas de « mentionner Allah par une mention fréquente» (*dhikran* kathîran; Qoran, **33**, 41)? Ils le retrouvent dans ce début de verset (**6**, 91) : « dis: Allah »! et des dizaines d'autres textes semblables, qui semblent tous proclamer la vertu du nom divin et les mérites ineffables de sa simple éjaculation et pousser à sa fréquente répétition.

Ghazâlî a dû également s'inspirer de ces passages dans ses considérations sur les divers modes d'oraison. Une de ces méthodes d'oraison mentale se réduit à l'émission incessamment reprise du nom de Dieu. Retiré dans sa cellule, la tête voilée, le contemplatif s'applique à articuler sans relâche le mot *Allah*, en y concentrant toute son attention. Il doit persévérer dans cette répétition jusqu'à ce que la langue et les lèvres s'arrêtent et que seule subsiste, au fond du cœur, l'impression du mot. Qu'il n'en demeure pas là, mais reprenne son exercice jusqu'à ce que cette image sensible vienne à s'effacer du cœur et que seule demeure

l'idée immatérielle du nom divin si vive que l'esprit ne puisse plus s'en détacher.

Pour leur dhikr, les membres des confréries remplacent encore le nom d'Allah par le pronom « hoû », *Lui*, dans lequel, toujours, à les en croire, et à la suite du Qoran (3, 1), ils renferment la plus complète abstraction du concept de la divinité. A ce mystérieux monosyllabe Ibn al-ʿArabî a consacré une monographie spéciale. Mais quelle que soit la formule adoptée, les assistants doivent concentrer leur attention et régler leur alternance respiratoire sur les vocables émis pendant le dhikr.

Le thème principal consiste dans la répétition intensive et reprise en chœur par toute l'assistance de *hoû*, *hâ*, *hi*, ou *Allâho, Allâha, Allâhi*. Un dhikr attribué au célèbre mystique Hallâdj, est ainsi décrit par Sanoûsî, le fondateur de la confrérie des Senoûsîs. Il consiste dans la répétition du nom d'Allah, « en supprimant la syllabe initiale *al* et en donnant au *h* final les trois voyelles, l'*a* vers la droite l'*i* vers la gauche et l'*o* vers le cœur ». Des primitives réunions de récollection, consacrées à la méditation en commun, la cérémonie du dhikr n'a conservé que la psalmodie d'invocations à vocabulaire qoranique et de passages du Qoran.

On y ajoute parfois la récitation de poésies mystiques où l'on célèbre l'amour divin avec une profusion d'images et de comparaisons réalistes, empruntées au répertoire de l'amour le plus profane : telles les brûlantes déclarations d'amour des ḥoûris paradisiaques à l'exercitant. Cette promiscuité n'a rien qui choque le spiritualisme d'un Ghazâlî. Il concède que le Qoran ne s'adapte pas en toute circonstance aux diverses situations morales et que l'accoutumance du texte sacré finit par émousser la sensibilité de l'auditoire. Tout autre

lui paraît l'effet de la poésie lyrique, surtout quand la musique vient à en renforcer l'impression. Chaque confrérie possède ses formules spéciales de dhikr, ses litanies de noms et d'attributs divins, ses recueils de textes qoraniques ou de poésies mystico-lyriques. Leur récitation, modulée en cadence, doit être accompagnée d'inclinaison du corps, d'une gymnastique des membres destinée comme tout le programme du dhikr, à favoriser la transe mystique. Les plus renommés des poètes mystiques sont ʿOmar ibn al-Fârid († 1235) et Djalâladdîn ar-Roûmî († 1273).

Musique. La *Sonna* ne tolère que la lecture psalmodiée du Qoran. Elle proscrit rigoureusement toute autre intervention de la musique, même dans la vie profane, où la profession musicale est déconsidérée, au point que le témoignage d'un musicien n'est pas recevable en justice. Ghazâlî se déclare — on vient de le voir — partisan du « samâʿ », concert spirituel, dans les réunions des ṣoûfîs. Il semble toutefois avoir deviné les dangers de cette concession, puisqu'il conseille d'exclure les étrangers dont la présence deviendrait une cause de distraction, et aussi les « *morîd* », novices de la confrérie, en considération de leur formation incomplète. Un chantre, « qawwâl », entonne des hymnes mystiques, avec ou sans accompagnement d'instruments. Assis en cercle, immobiles, tête baissée et membres rigides, surveillant leur respiration, les assistants évitent de troubler l'attention de l'auditoire, jusqu'à ce que, hors de lui, un ṣoûfî manifeste par des cris, des applaudissements, des danses ou la lacération des habits, le début de l'extase. La communauté doit alors s'associer à ses attitudes. Ghazâlî se prévalait de ces phénomènes pour conclure à la licéité du recours à

l'oratoire ou « samâ‘». Que si la transe tardait à se produire, le « qawwâl » passerait à d'autres morceaux choisis dans son répertoire lyrique et musical. En autorisant, à la suite d'autres mystiques, cette mise en scène, Ghazâlî prélude inconsciemment à l'organisation artificielle de l'extase dans les réunions du dhikr. A partir du XIIe siècle, les confréries s'engageront dans cette voie scabreuse et viseront à déclencher mécaniquement les phénomènes anormaux: cris, perte de sens etc. que les confrères s'obstinent à confondre avec le « chaṭḥ ». C'est dans le ravissement illuminatif que Dieu était censé octroyer à l'âme des communications surnaturelles: la *firâsa*, le discernement des esprits, le *sirr alqadar* ou le mystère de la prédestination, la révélation du secret des cœurs, sans parler d'autres manifestations miraculeuses, comme la lévitation, la bilocation, la familiarité intime avec al-Khiḍr. A l'obtention de ces charismes, longuement énumérés par lui, Ghazâlî énonce toutefois comme condition primordiale d'avoir à les mériter par la maîtrise des appétits inférieurs et par une humble soumission au bon plaisir de Dieu. Ces sages conseils ne seront pas écoutés.

Quand on pense aux exhibitions organisées par les derviches hurleurs et tourneurs, avec intervention d'excitants et de stupéfiants, on ne peut que partager le dégoût des musulmans éclairés pour les dhikr des Rifâ‘yya et des ‘Isâwyya — vulgairement appelés Aissaouas — . C'est à ces exhibitions d'hystériques que faute d'une direction autorisée et universellement reconnue ainsi que d'une forte discipline morale, devait fatalement aboutir le mouvement mystique au sein de l'islam.

Organisation intérieure. L'admission dans une congrégation ou « ṭarîqua » est précédée d'une période d'épreuve ou noviciat, appelé « *irâda* » ; d'où le nom de « *morîd* », donné à l'aspirant ṣoûfî. L'initiation du candidat a lieu par la tradition de la « khirqa », ainsi que de l'isnâd d'agrégation, par lequel la confrérie se rattache aux grands saints de l'islam. Cette cérémonie est parfois remplacée par le *chadd* ou *rabṭ*, l'attachement d'un cordon ou ceinture initiatique. Reçue des mains du chaikh ou directeur, la khirqa, *habit* de l'ordre, représente la pauvreté et le détachement du monde que le candidat est censé professer. Certaines confréries en Afrique surtout—principalement au Maroc — accordent également la khirqa à des femmes ; pratique violemment combattue par le ḥanbalite Ibn al-Djauzî. Le célibat est exceptionnel, si ce n'est parmi les Bektâchyya, qui s'y montrent favorables. Les confrères mariés — parfois même polygames – vivent dans leurs familles. Le fondateur des Qàdiryya aurait compté 49 fils. Le fameux mystique Ibn al-ʿArabî avait largement dépassé la soixantaine quand il contracta, à Damas, une nouvelle union avec une jeune fille de 18 ans. En sa jeunesse, le même Ibn al-ʿArabî reçut les leçons de deux mystiques andalouses. Il vécut deux ans, en qualité de disciple et d'appariteur, dans une cabane de roseaux, avec Fâṭima, une extatique morte à l'âge de 95 ans. Dans le ṣoûfisme, les femmes affiliées deviennent les égales de l'homme. La plus célèbre des mystiques musulmanes fut Râbiʿa al-ʿAdawyya ou al-Qaisyya († 801) de Basra. Sa doctrine — celle qu'on lui prête du moins — est souvent alléguée par les théoriciens du ṣoûfisme, en quête de références islamiques anciennes.

En règle générale, on ne doit appartenir qu'à une seule « tarîqa ». Mais, depuis l'institution d'un

tiers-ordre, l'affiliation à plus d'une confrérie passe pour méritoire parmi les tertiaires. Le fondateur des Senoussis avait reçu l'initiation de plusieurs confréries. On doit vraisemblablement à l'influence des ṣoûfîs la diffusion parmi les musulmans d'une sorte de rosaire, mentionné tout d'abord par Aboû Nowâs (vers 808-813).

Antérieurement au XII[e] siècle, chaque chaikh formait directement par son enseignement et sa manière de vivre les disciples (*khoddâm* littéralement *serviteurs*) qui se groupaient autour de lui. Entre le maître et ses disciples, il n'existait qu'un lien d'obéissance, essentiellement temporaire et strictement personnel. On ignorait la transmission du froc ou *khirqa*, laquelle symbolisera plus tard l'engagement contracté envers une congrégation et des chefs déterminés. Cette liberté de formation mystique cesse avec l'apparition des premières « ṭarîqa ». Ces confréries portent généralement le nom de leurs fondateurs auxquels elles se rattachent par une sorte de filiation spirituelle et par la prise d'habit. Nous nommons ici les principales. M. Massignon en a compté plus d'une centaine.

Principales confréries. 1°) Les « Qâdiryya », fondés par ʿAbdalqâdir al-Kilânî ou al-Djîlânî (†1166). Ils sont répandus dans tout le monde musulman. Leur fondateur, un saint très populaire, appartenait à l'école ḥanbalite dont on connaît l'hostilité au ṣoûfisme. Centre à Bagdad, près du tombeau du fondateur — 2°) Les « Rifâʿyya », fondés par Aḥmad ar-Rifâʿî († 1175). — 3°) Les « Maulawyya », vulgairement « derviches tourneurs ». Ancien centre à Qônia (Anatolie), autour du tombeau de leur fondateur, le célèbre poète mystique, Djalâladdîn ar-Roûmî († 1273). Pourchassés et spoliés par les Kémalistes; ils ont compté des affiliés

parmi les sultans ottomans. — 4°) Les « Châdhilyya », fondateur ʿAlî al-Châdhilî († 1256); congrégation principalement africaine, avec de nombreuses sous-confréries à dénomination particulière: Darqawyya, Madanyya etc. Les convulsionnaires ʿIsâwyya ou ʿIsâwa se sont, au XVe siècle, détachés du tronc principal des Châdhilyya. Toutes ces congrégations africaines comptent de nombreux affiliés ou « Khouans » — 5°) Les « Badawyya », ou « Aḥmadyya » ainsi nommés d'après Aḥmad al-Badawî († 1276) sont une congrégation égyptienne; centre à Tanṭâ (Basse-Égypte). — 6°) Les « Naqchabandyya », fondateur Bahâ ad-din Naqchaband († 1389). Aux Indes britanniques et néerlandaises on signale 7°) les « Chaṭṭâryya » (d'après Chaṭṭâr † 1415). — 8°) Les « Bektâchyya » semblent représenter une secte plutôt qu'une congrégation mystique proprement dite.

Antérieurs au XVIe siècle — on dit leur fondateur contemporain de Djalâladdin ar-Roûmî (v. p. 178) ils servirent d'imâms, aumôniers, à la milice des janissaires qui les protégèrent contre l'inquisition ottomane. Leur doctrine secrète, encore mal connue, les rapproche des ʿAliilâhîs et autres Chîʿites extrémistes (voir chap. VIIe). Ils portent des noms ʿAlides, parfois même chrétiens; ceux d'Albanie du moins. Les Bektâchyya admettent, on l'a déjà noté, le célibat. Mal vus par le régime turc, privés de leurs protecteurs-nés, depuis la destruction des janissaires, ils prospérèrent en Albanie. Ils y ont embrassé la cause nationaliste et comptent de nombreux affiliés parmi la fraction musulmane de ce pays. — 9°) Les « Sanoûsyya » ou Senoussis, fondés en 1837, par le chaikh algérien As-Sanoûsî († 1859), se distinguent très nettement des « ṭarîqa » précédentes. Ils forment une congrégation-état ou un ordre militant.

antérieurement à l'occupation italienne du pays, dont le centre était établi dans les oasis désertiques de la Cyrénaïque. Leur objectif, qui est non moins politique que religieux se rapproche de celui des Wahhâbites. Aussi xénophobes que ces derniers, ils rêvent comme eux d'un retour à l'islam primitif, avec cette différence que pour mieux l'atteindre, ils recourent au ṣoûfisme, abhorré par les Wahhâbites. Ils comptent de nombreux adhérents dans l'Afrique du nord et sont représentés au Hidjâz.

En règle générale, la direction suprême de ces confréries se transmet par voie d'hérédité ou du moins de façon à demeurer dans la famille du fondateur. Cette soif de supériorité et non moins l'avidité avec laquelle on se dispute les revenus de l'ordre, — dons pieux, cotisations, revenus des domaines etc... cadrent mal avec les principes fondamentaux du ṣoûfisme. Cette avidité ainsi que le souci des chefs de veiller moins à intensifier la vie spirituelle qu'à augmenter le nombre des adhérents ont favorisé la décadence des confréries.

Leur situation actuelle. La cohésion entre les zâwias et les membres d'un même ordre, répandus dans les divers États, a toujours laissé à désirer, à l'exception toutefois des Maulâwayya et des Sanoûsyya. Les tentatives de les soumettre à une sorte de Grand-Maître ont favorisé les scissions. Tous les régimes musulmans se sont défiés d'une autorité puissamment centralisée et échappant au contrôle officiel. En Égypte, les sultans Mamloûks n'ont pas seulement surveillé les doctrines des ṣoûfis; ils ont pris également des sûretés contre leur immixtion dans la politique. L'Empire ottoman ne leur a pas témoigné une plus large confiance tout en essayant sous ʿAbdalḥamîd, de les utiliser au dehors,

en faveur de la propagande panislamique. Les « tarîqa » n'ont véritablement prospéré que dans les milieux intellectuellement arriérés, comme l'Afrique nègre et la Malaisie, et dans les régions à gouvernement anarchique comme autrefois le Maroc et la Cyrénaïque, avant l'occupation italienne.

En Albanie, le nombre des Bektâchis et de leurs affiliés est considérable. On arrive à la même constatation pour le Maroc, où malgré des symptômes indéniables de décroissance, les *Khouans* demeurent encore très puissants. Certaines estimations, difficilement contrôlables par ailleurs, y évaluent la proportion des initiés et affiliés au dixième de la population totale. Une branche, détachée des Khalwatyya vers 1770, celle des Raḥmânyya de Kabylie, comptait, il y a une trentaine d'années, 150.000 membres, répartis entre 170 zâwias. Les Tidjânyya de ʿAin Mâdi (Algérie) considérés comme francophiles, — ils ont comme principe de se soumettre au gouvernement établi — comptaient à la même date, 25.000 adhérents et 32 zâwias.

Partout ailleurs les confréries sont en décadence. Nous connaissons déjà l'attitude adoptée à leur égard par les Ḥanbalites, les Wahhâbites et les Khâridjites. Les sectes chiʿites de toutes nuances ne leur témoignent pas une moindre hostilité : Zaidites, Ismaʿilis, Imâmites etc. Cette inimitié tient au dogme chiʿite de l'imâm infaillible, guide exclusif des croyants et seul intermédiaire de toutes les grâces illuminatives et sanctifiantes, alors que les ṣoûfis prétendent entrer en communication directe avec la divinité et se soumettent à la direction de leurs chaikhs et moqaddams.

Le déclin du mysticisme est surtout accentué dans les pays musulmans, ouverts aux influences occidentales. Les milieux orthodoxes à tendances progressistes

— ou *Salafyya*, comme ils se désignent — ne s'y montrent pas moins hostiles que les adeptes des principes modernistes. Ces derniers considèrent les ṣoûfîs comme de vulgaires charlatans. Dans ces milieux, des sociétés secrètes semi-politiques tendent à se substituer aux anciennes confréries. Comme les Bektâchis en Albanie, ces sociétés ont partout adopté, en les exaspérant, les revendications des nationalismes locaux. Ce fut le cas en Syrie, à la veille de la guerre mondiale. Après l'octroi de la Constitution ottomane de 1908, on constate surtout l'action de sociétés politiques secrètes qui précipitent l'évolution du nationalisme arabe. Antérieurement à cette date, leur fonctionnement est difficile à contrôler, surveillées qu'elles étaient de fort près par la police ḥamîdienne. Ce sont les loges du parti *Union et Progrès* qui ont préparé le mouvement de la Jeune Turquie et l'avènement du Kémalisme. La maçonnerie a profondément pénétré l'élite musulmane, sans en excepter les cercles des *Salafyya*, piliers de l'orthodoxie islamique. La République Turque d'Anatolie a décrété la suppression officielle de toutes les confréries et organisations de ṣoûfîs, ainsi que la confiscation de leurs biens. Cette persécution a principalement atteint les Maulâwyya ou derviches tourneurs (v. p. 176 et 178).

VII. LES SECTES DE L'ISLAM

Leur nombre. Mahomet avait dit : « ma communauté se divisera en 73 fractions dont une seule sera sauvée ». Les anciens hérésiologues musulmans — Ibn Ḥâzim, ʿAbdalqâhir al-Baghdâdî et Chahristânî, pour ne citer que ces noms — se sont donné beaucoup de mal pour arriver à parfaire le chiffre traditionnel de 72, dans leur énumération des sectes issues de l'islam. Ils ont pensé pouvoir se rejeter sur les opinions et les systèmes préconisés dans les écoles philosophico-théologiques : moʿtazilites, qadarites, mordjites et autres. A la faveur de cette arithmétique, il ne leur a pas été difficile de compter vingt sectes moʿtazilites, dix sectes mordjites et le reste à l'avenant. Il leur a suffi de détailler les diverses solutions que ces logiciens de l'islam avaient prétendu apporter aux problèmes de la théodicée qoranique : en première ligne, l'éternel brandon de discorde entre les scolastiques de l'islam, la question de l'essence et des attributs divins ; celle ensuite de la substance et des accidents par rapport à l'action créatrice d'Allah ; la question de la liberté humaine et de la prédestination, la nature et la définition de la foi, les anthropomorphismes du Qoran, et la façon de les interpréter etc.

Cette méthode leur a permis de ranger, parmi les hérésiarques de l'islam, un bel esprit sceptique,

Al-Djâḥiẓ († vers 868), auteur de brillants paradoxes, — qui a soutenu, à tour de rôle, les thèses les plus opposées pour le seul plaisir de faire valoir sa virtuosité de polémiste et son érudition littéraire peu commune —, ensuite le mystique exalté, Ḥallâdj. Nous ne suivrons pas ces auteurs dans ces subtiles distinctions, ni ne referons l'histoire des écoles philosophiques, au sein de l'islam, de même que nous passerons sous silence les sectes éteintes de nos jours. Nous considérons comme sectes distinctes les groupes qui dans les questions, estimées comme fondamentales par la Sonna et l'accord de l'idjmâᶜ, se sont séparés de l'islam historique, tel qu'il s'est constitué à partir du IVe siècle H. Comme pour mieux affirmer leur autonomie et leur vitalité tous ces groupes se sont donné une organisation indépendante de l'orthodoxie sonnite.

Quoique l'apparition des sectes ait fovorisé l'évolution et la fixation du dogme islamique et obligé à en formuler les articles, ce ne sont pas pourtant comme dans le christianisme, des discussions doctrinales, mais des dissentiments politiques qui ont donné d'abord naissance aux schismes et aux hérésies de l'islam. Au jugement de Chahristânî, la plus sanglante de ces crises fut celle occasionnée par le problème du califat dont le Qoran s'est désintéressé.

A qui devait appartenir, après Mahomet, la direction de la nouvelle communauté ? A cette question, le texte du Qoran ne fournit aucune réponse. Si le Prophète a envisagé le problème, il est mort sans avoir tenté de le résoudre. Son beau-fils, ᶜAlî, prétendit posséder des titres pour recueillir sa succession. A trois reprises différentes, après sa mort, le choix de la communauté musulmane ou du groupe d'électeurs qui étaient censés représenter la collectivité des croyants, donna tort aux

prétentions de ʿAlî, en écartant sa candidature. Mais il fut entendu que le califat ou *vicariat* du Prophète demeurerait réservé à la tribu de Qoraich, celle de Mahomet. Cette précision, enregistrée par la Charîʿa et les grandes collections du ḥadîth, se contenta en réalité d'ériger en loi, non une stipulation, ni même une suggestion du Prophète dont il n'existe pas trace certaine, mais la coutume suivie pendant les premiers siècles de l'hégire, comme le montre l'histoire des dynasties omayyade et ʿabbâside. Contre cette prérogative inclusive accordée aux Qoraichites se dressa de bonne heure l'opposition armée des Khâridjites, Khawâridj, littéralement les *dissidents*. Ils forment la plus ancienne secte de l'islam.

Les Khâridjites proclamèrent que l'autorité suprême ne pouvait devenir la propriété exclusive d'une famille ni d'une tribu, ni d'une nation, mais que seul, le suffrage des croyants devait désigner parmi les plus dignes le successeur du Prophète, sans en excepter les nègres. Ces puritains, représentants des instincts égalitaires des Bédouins, anciens et modernes n'en reconnaissent pas moins la légitimité des deux premiers califes et avec des réserves celle de ʿOthmân et de ʿAlî. Au demeurant, les Khâridjites ne se distinguent des Sonnites ou orthodoxes que par des détails, dans les prescriptions de la Charîʿa d'une teneur plus austère et dans les observances du rituel, lequel est demeuré plus primitif. Quoique chronologiquement antérieurs aux discussions soulevées par les écoles scolastiques, ils se sont pour plusieurs questions, rencontrés avec les solutions et les idées moʿtazilites. Ils refusent d'admettre que le Qoran soit incréé, pas plus qu'ils ne réservent aux seuls non-musulmans l'éternité des peines de

l'enfer. Pour les musulmans, la foi et l'intercession du Prophète ne suffiront pas pour les sauver, sans les bonnes œuvres. Ici leur logique impitoyable va—comme pour le califat —jusqu'au bout du principe à l'encontre des *Mordjites* ou opportunistes dont l'orthodoxie a adopté la solution. Ils admettent que le péché grave est incompatible avec la qualité de croyant, que le mensonge, les malédictions etc. rompent la pureté rituelle et obligent à renouveler l'ablution. Ils prohibent le culte des saints, *wali*, les pèlerinages locaux et les confréries des ṣoûfîs. Les révoltes de ces musulmans démocrates ont troublé les trois premiers siècles de l'hégire et causé l'effusion de flots de sang.

De nos jours, ils sont communément appelés « Ibâḍites » (ou « Abâḍites », prononciation plus répandue), d'après Ibn Ibâḍ, chef de la moins extrémiste des nombreuses sous-sectes, entre lesquelles ils se sont divisés. C'est la seule qui se soit maintenue jusqu'à nos jours, grâce à ses tendances moins avancées. Parmi les Khâridjites, certains voudraient, outre la sourate de Joseph, exclure du Qoran les malédictions lancées contre Aboû Lahab (**111**, 1). En ce point d'exégèse et dans le fréquent recours au « ra'y », ces puritains de l'islam, de nouveau se rencontrent avec les auteurs mo'tazitites. Ils interprètent et appliquent à la lettre la pénalité de la main coupée que le Qoran inflige aux voleurs, sans considération pour l'importance du larcin commis comme le prescrivent les autres écoles. Ils admettent, même contre un Ibâḍite, le témoignage d'un hétérodoxe non-musulman. De nos jours, on les rencontre, en groupes peu compacts, principalement chez les Berbères du nord de l'Afrique, dans le Mzâb (Algérie) aux environs de Ghardaya, dans l'île de Djerba, au Djabal Nefoûsa, (Tripolitaine), ensuite dans la province

d'ʿOmân (Arabie) d'où ils ont passé à Zanzibar devenu un centre de publications khâridjites. En Algérie, leur opposition aux Sonnites les a rapprochés du gouvernement français, surtout depuis qu'il les a autorisés à être jugés d'après leur jurisprudence particulière. Les Berbères abâdites du Mzâb et ceux du nord-africain restent en relations suivies avec les coréligionnaires d'ʿOmân et de Zanzibar. L'attachement de la Syrie à la cause des Omayyades n'a jamais permis au Khâridjisme, secte née au premier siècle, de s'infiltrer en ce pays.

Les Chîʿites. L'épineuse question du *vicariat* prophétique devait également provoquer la naissance des autres scissions et de la plus importante de toutes par son extension et ses ramifications, celle des Chîʿites. Ce nom leur vient du vocable *Chîʿa*, parti, à savoir, l'ensemble des *partisans* de ʿAlî. Ils forment la « Chîʿat Ali ».

A la question politique, cause primordiale du conflit, s'ajoutèrent plus tard des divergences doctrinales, quelques-unes extrêmement audacieuses, surtout chez les fractions extrémistes de la Chîʿa : survie de l'imâm suprême chîʿite, croyance à sa réapparition, ensuite à la métempsycose, à l'incarnation partielle ou totale de la divinité en la personne des imâms ʿAlîdes. L'ambition et la multiplicité des descendants de ʿAlî, issus de ses nombreux mariages divisèrent bientôt la Chîʿa en une multitude de sectes — on en a compté 70 environ, Maqrîzi parle de 300 — s'anathématisent mutuellement.

Toutes, à part des atténuations admises par les Zaidites (v. plus bas) nient que le califat — ou l'*imâmat*, comme elles préfèrent s'exprimer — puisse être soumis à l'élection. Elles le disent réservé aux descendants de Fâṭima, fille du Prophète et femme de ʿAlî, en vertu

d'une stipulation (naṣṣ) expresse de Mahomet, événement qu'ils célèbrent en « la fête du ghadîr » ou de « l'étang » (13e de Dhoû'l ḥidjdja). A partir de ʿAlî ou, plus exactement, de Ḥosaïn fils de ʿAlî il appartient à chaque imâm de désigner son successeur parmi ses fils. Ces ʿAlides forment la caste des « charîf », *chérifs* ou nobles ; titre plus particulièrement réservé à la descendance directe de Ḥasan, l'aîné de Fâṭima. Celui de *sayyd*, seigneur, est proprement le qualificatif des Ḥosainides, la lignée de Ḥosain, frère cadet de Ḥasan. En certains pays, comme en Egypte, les ʿAlides se distinguent par le port du turban vert. En Perse, par exemple, comme au Ḥaḍramaut, (Arabie méridionale), Ḥasanides et Ḥosainides portent indistinctement le titre de *sayyd*. Ecartés du pouvoir par les Omayyades, emprisonnés ou tués par les ʿAbbâsides, privés de sens politique, se jalousant et se disputant le titre d'imâm, les ʿAlides constituèrent un parti d'opposition dont les conspirations et les révoltes mal combinées remplissent les annales des deux premiers siècles de l'hégire.

Le souvenir de la mort de Ḥosain, petit-fils de Mahomet, tombé dans la folle équipée de Karbalâ (10 Oct. 680), forme une de leurs priucipales fêtes. C'est une solennité de deuil, célébrée le dixième du mois de Moḥarram ; sorte de Semaine Sainte des Chîʿites, remplie par des représentations scéniques (*taʿzia*), lesquelles sont destinées à commémorer le drame de Karbalâ. La disgrâce de Ḥosain, personnalité assez terne, exalte jusqu'au délire les Chîʿites. « Depuis le début du monde, affirme la revue chîʿite ʿIrfân, personne n'a paru comparable à Ḥosain pour la défense de la justice et du droit ». — « Jusqu'au sein du Paradis, écrit un Hindou chîʿite, nous continuerons à le pleurer. Le cœur de tout vrai Chîʿite est le tombeau vivant de Ḥosain ». Et dans

un livre au titre prétentieux *Husain in the Philosophy of History* (Lucknow, 1905), le même auteur appelle son héros « the primordial cause of existence ».

Chez les Chî'ites, sans en excepter les plus modérés, le culte de « ahl al-bait », *Gens de la famille* — titre porté par les descendants directs de Mahomet — fait tort à la vénération que l'islam a vouée à son Prophète. Mahomet s'efface légèrement devant 'Alî, comme 'Alî disparaît derrière Ḥosain. Le pâle héros de Karbalâ a complètement supplanté son aîné Ḥasan, auquel les Chî'ites pardonnent mal d'avoir vendu ses droits à Mo'âwia, le premier calife omayyade. Ḥosain, « roi des martyrs », est censé s'être sacrifié volontairement pour rapprocher Dieu de l'humanité et réaliser, à l'instar du Christ de l'Evangile, comme une sorte de rédemption. Mahomet, 'Alî et Ḥosain forment une trinité chî'ite. Le premier représente la révélation, 'Alî l'interprétation ou le sens ésotérique (*ta'wil*) du Qoran, Ḥosain la rédemption. Il obtient pratiquement la 1re place.

Le tombeau de Ḥosain et celui de 'Ali, à Karbalâ et à Nadjaf, sont pour les Chî'ites des buts de pèlerinage non moins sacrés que les villes saintes du Ḥidjâz. Kâẓimain (près Bagdad) — siège du modjtahid suprême des Chî'ites — et Samarra (Iraq) comptent également parmi leurs villes saintes et où ils aiment — comme dans les localités précédentes — à transporter, du fond de la Perse, la dépouille de leurs morts. Dans ces centres, résident les grands ulémas — ou *modjtahid*, comme ils les appellent — ceux dont l'autorité fait loi. C'est parmi eux que l'imâm caché choisit ses interprètes autorisés. Il circule des recueils de décisions obtenues par cette voie. Ce sont les plus estimées par les Chî'ites. Nadjaf est le centre principal de l'enseignement chî'ite ; viennent ensuite les autres villes saintes de l'Iraq.

Le « kitmân » ou « taqyya ». La surveillance excercée par les Omayyades et plus encore la sanglante répression des ʿAbbâsides les ayant réduits à se dissimuler, à conspirer dans l'ombre, les Chîʿites inventèrent la théorie du « kitmân », *secret*, laquelle est caractéristique pour les tendances de ces sectaires. Ils l'appellent encore « taqyya », *prudence* ; vocable emprunté au lexique du Qoran (**3**, 27). Ce recueil (**16**, 108), en cas de force majeure, excuse l'apostasie, « si on conserve la foi au fond du cœur ». Tous les traités chîʿites contiennent un chapitre spécial, intitulé « livre de la ṭaqyya ».

Les Ḥanifites eux-mêmes prévoient et légitiment le cas (voir plus loin les *ḥyal*) où, pour échapper soi-même ou arracher des parents et amis, à un grave danger, on a recours à la restriction mentale. Chez les Sonnites cette concession est admise, en théorie du moins, et peut se prévaloir, on l'a vu, d'une autorisation qoranique. La taqqya chîʿite va bien au delà de cette permission. Un vrai Chîʿite se sent non seulement autorisé, mais obligé en conscience à cacher ses sentiments intimes, et plus encore ses convictions religieuses. Pour épouser une chrétienne, il peut de bouche affirmer qu'il est chrétien et un coréligionnaire peut en conscience lui prêter l'appui de son témoignage, (revue *ʿIrfân*), même sous la foi du serment. Parmi les adversaires de ses croyances, il peut parler et se conduire comme s'il était un des leurs. En agissant de la sorte, en prêtant, s'il le faut, des faux témoignages et des faux serments, quand l'intérêt de la secte l'exige, ou simplement un avantage personnel, il croit obéir à l'ordre de l'imâm suprême ou caché. L'imâm des Chîʿites étant, d'après leur conception, infaillible, l'adepte en dissimulant sa pensée, acquiert le droit de parler comme ferait l'imâm dans

les mêmes circonstances, tout en croyant intérieurement comme croit l'imâm. Inutile de relever les conséquences morales de cette théorie, de cette loi du secret, laquelle entretient et légitime une perpétuelle équivoque et rend les Chîʿites impénétrables. A l'exception des Zaidites, toutes les sectes issues de la Chîʿa ont recours à la taqyya. Elle est pratiquée avec la dernière rigueur par les Chîʿites extrémistes et à agrégation secrète : Ismaʿîlis, Noṣairis, Druses (v. plus bas), les deux derniers surtout.

L'imâm invisible. A la place du calife sonnite, un usurpateur aux yeux des Chîʿites, le chef de ces derniers prend le nom d'*imâm*. Il doit, on l'a vu (p. 189) appartenir aux « gens de la famille » ou « de la maison » *ahl al-bait*, à savoir, celle du Prophète. Cette locution a été empruntée au Qoran (**33**, 33). Le contexte qoranique montre clairement qu'elle désignait exclusivement le harem et les épouses du Prophète, réunies sous le toit de sa maison, au moment de la proclamation du passage qoranique. Mahomet y règle la situation de ses femmes après sa mort : défense de se remarier, obligation de se cloîtrer à la maison etc.

L'exégèse traditionnelle a commencé par l'étendre à sa descendance d'abord, ensuite à sa parenté plus éloignée. Cette dernière extension fut artificieusement créée par les ʿAbbâsides qui l'utilisèrent pour préparer leur ascension au califat au détriment des ʿAlides. Les Chîʿites l'admirent d'abord dans leur lutte contre les Omayyades. Mais ils lui dénient toute valeur, quand il s'agit de désigner le détenteur du califat ou souveraineté islamique. A leurs yeux, l'imâm-calife doit être un descendant direct, non un simple parent du Prophète. C'était réserver cette dignité aux seuls Fâṭimites, enfants de Fâṭima et de ʿAlî, à l'exclusion même des

rejetons issus d'autres mariages contractés par ʿAlî, à l'exclusion surtout des ʿAbbâsides, à savoir, de la postérité de ʿAbbâs, oncle de Mahomet, converti sur le tard et peu sympathique au Prophète.

La persécution, avons-nous dit, les obligea à se dissimuler. Depuis la mort de leur douzième imâm, disparu sans laisser de descendants, se voyant privés de chef, les Chîʿites ont inventé une étrange théorie : celle de la «ghaiba » ou *absence*, à savoir, l'absence de l'imâm visible. Depuis lors ils constituent une sorte de « communauté invisible ». Elle est dirigée par un imâm mystérieux, lui-même soustrait à la mort. Connu ou non, les adeptes sont tenus de lui jurer fidélité, au même titre qu'à Allah et au Prophète. C'est la « wilâya », l'allégeance à l'imâm. Cette allégeance se superpose aux « cinq piliers de l'islam » et même prend chez les Chîʿites le premier rang.

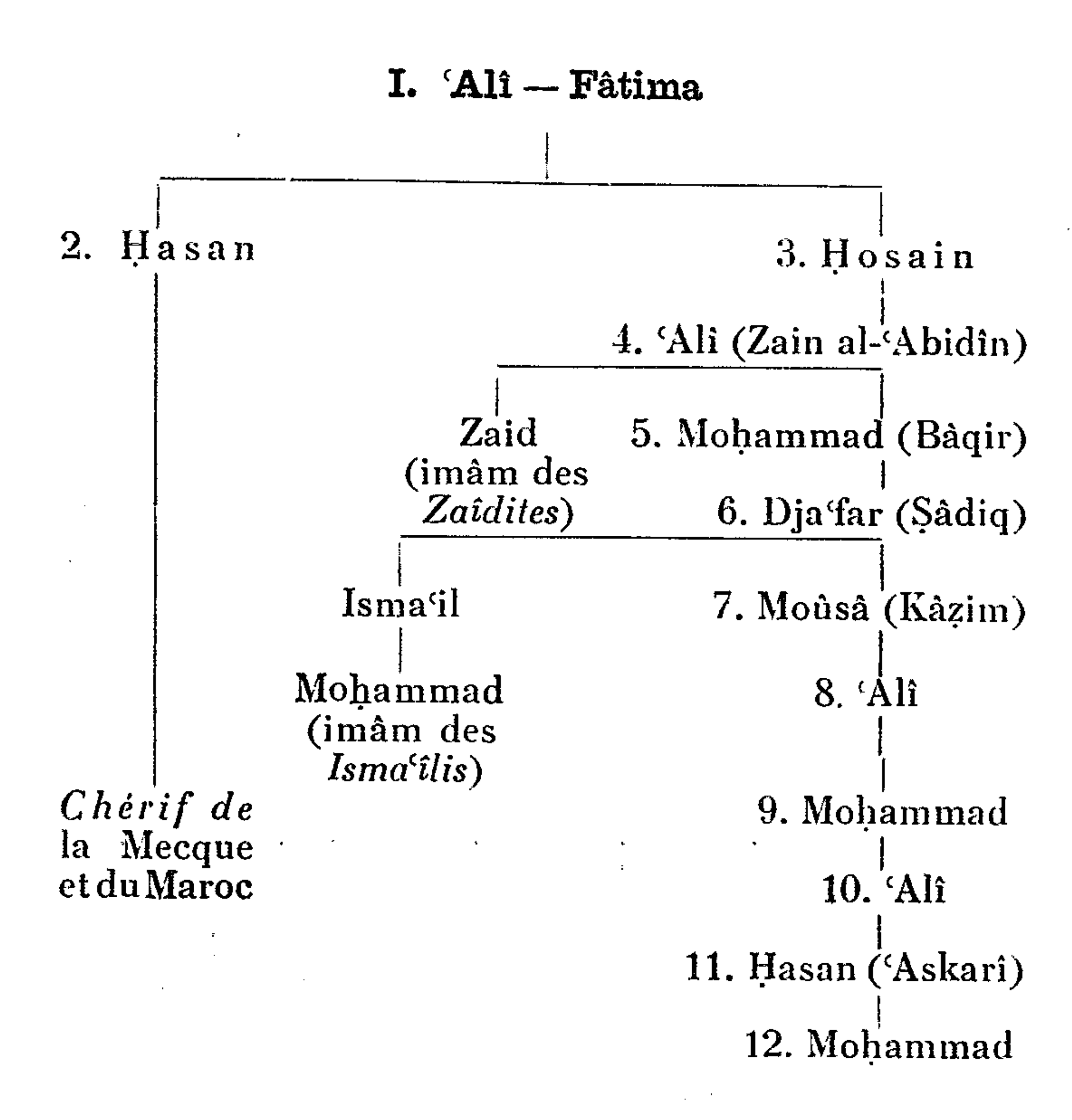
A la différence du calife sonnite, chef temporel, privé de toute autorité en matière de dogme et de discipline, simple surveillant préposé à l'exacte observance extérieure de la Charîʿa et défenseur civil de l'islam, l'imâm chîʿite en devient le Pontife et le docteur infaillible. Non seulement successeur au temporel de Mahomet, mais bénéficiaire de sa dignité, il en a recueilli les prérogatives suréminentes de témoin et d'interprète inspiré de la révélation. C'est un véritable chef religieux et spirituel, à plus juste titre même que le Pape dans la catholicité, puisqu'au privilège de l'infaillibilité (*ʿiṣma*), sans aucune restriction, il joint le charisme de l'impeccabilité, privilèges dont tous les imâms ont joui depuis ʿAlî. Aussi demeure-t-il le canal exclusif et permanent de toutes les prérogatives sanctifiantes et de toutes les inspirations illuminatives pour ses fidèles.

En cette considération, la Chîʿa ne peut—nous

l'avons vu — admettre le principe du ṣoûfisme et ses méthodes de perfection spirituelle, indépendantes de l'imâm caché et soustraites à son contrôle. Pour ce qui est de ses prérogatives exceptionnelles, l'imâm est censé les devoir à une parcelle de la science et de la lumière divines, descendues dans son âme. Lui-même demeure pourtant excepté chez les Chîʿites outrés (voir plus loin) une simple créature, tout comme le furent ses ascendants ʿalides. En dépit de cette réserve, on voit quelle distance sépare l'imâm chîʿite du calife orthodoxe. Le premier possède la science ésotérique (*taʾwîl*) communiquée par Mahomet à ʿAlî et transmise aux imâms, ses descendants. C'est une nouvelle raison expliquant l'hostilité de la Chîʿa au ṣoûfisme. A l'imâm seul il appartient de décider dans les questions controversées. Son autorité infaillible n'admettant pas de restriction ni le contrôle d'une discussion, les Chîʿites pensent avoir trouvé mieux que l'accord (*idjmâʿ*) de la communauté : entente forcément incomplète, difficile à constater et en dernier ressort, exposée à l'erreur. Les Chîʿites ne manquent pas d'exploiter ces lacunes de l'*idjmâʿ* dans leur polémique avec les Sonnites.

Les Imâmites ou Duodécimans. Voilà les points qu'on pourrait dire communs aux diverses fractions entre lesquelles ne tarda pas à se diviser la Chîʿa. Dans la famille de ʿAlî, l'union laissa toujours à désirer. Parmi ses nombreux descendants, issus ou non de son mariage avec Fâṭima, ensuite parmi la foule des ʿAlides, vrais ou prétendus, les aspirants au rôle d'imâm allèrent en se multipliant et donnèrent naissance à de nouvelles sectes. La plus répandue, celle qui s'éloigne le moins du point de départ de la Chîʿa, est celle des « Imâmites » purs ou « Duodécimans », اثنا عشرية. Ce dernier nom leur

vient de ce qu'ils reconnaissent l'existence de *douze* imâms, à partir de ʿAlî jusqu'à l'imâm invisible. En voici la liste ; on y retrouvera également la généalogie des imâms auxquels Zaidites et Ismaʿîlis rapportent l'origine de leur secte :



Le douzième et dernier dans la série de ces descendants directs de Fâṭima est un hypothétique Moḥammad, surnommé « Al-montaẓar », l'*attendu* parce qu'on attend sa parousie. Il était fils du onzième imâm, Ḥasan, lequel portait le surnom d'Al-ʿAskarî. Ce Moḥammad, né en 873, aurait par le fait des ʿAbbâsides, disparu de bonne heure et dans des conditions mystérieuses. Cette disparition forme le point de départ de la « ghaiba », *absence* chîʿite (v. p. 192). Les uns le disent mort, d'autres ressuscité. Mais tous ses partisans, à savoir, tous les Chîʿites imâmites, s'accordent pour affirmer qu'il doit reparaître, quand sonnera l'heure, afin de remplir la mission que la Tradition assigne au « Mahdî », « pour remplir de justice la terre envahie par l'iniquité et y ramener l'âge d'or ». C'est lui « l'imâm caché », le « qâ'im az-zamân », le maître du temps. Toutes les fractions chîʿites — à l'exception des Zaidites qui élisent leur imâm — croient au retour, à la parousie d'un imâm fâṭimite, imâm divinisé par les extrémistes. Depuis la dynastie des Ṣafawides — les « Grands Sofis » des relations franques — (1501-1722), l'imâmisme duodéciman est devenu, en Perse, religion d'État. Précédemment le sonnisme y dominait. A l'encontre du calife sonnite, vicaire, au temporel, du Prophète, le souverain de la Perse n'est considéré que comme le *locum tenens* provisoire de l'imâm caché et chargé du maintien de l'ordre extérieur, — mais jalousement surveillé par les modjtahid — mission temporaire, jusqu'à la réapparition de l'imâm.

L'imâmisme compte, en Perse, environ sept millions d'adhérents. A ce chiffre il faut ajouter cinq millions d'adeptes répandus dans l'Inde britannique et un million et demi dans l'Iraq. La masse des Chîʿites de Perse appartient à la fraction des « oṣoûlî », dirigés par des

canonistes ou «modjtahid». La minorité —un million— a adopté le nom d'« Akhbârî », parce que, à côté du Qoran, les Akhbârî n'admettent que les « Akhbâr » ou traditions. Ils représentent dans la Chî'a la réaction conservatrice, entreprise dans la Sonna par les Ḥanbalites, les Ẓâhirites ou littéralistes et les Wahhâbites. Nous parlerons plus bas des « Chaikhî » (v. *Bâbisme*) et de la branche des Imâmites — appelés *Mètoualis* — répandus en Syrie.

Le Mahdî. Ce vocable signifie «le guidé », à savoir par Allah, donc guidé infailliblement. Car Allah est le « ḥâdi », le *Guide* par excellence (**22**, 53 ; **25**, 5). La croyance à l'imâm-Mahdî et à sa parousie forme le centre du credo chî'ite. Des traditions millénaristes analogues ont pénétré dans l'islam orthodoxe, mais sans y avoir obtenu la même consistance que dans la Chî'a et être devenues articles de foi. Sous leur forme la plus ancienne, ces traditions sonnites se rapportent à la parousie de 'Isâ ou du Christ, à laquelle le Qoran (**4**, 157 ; **43**, 61) aurait, pense-t-on, fait allusion. Certaines de ces données traditionnelles, nées du besoin des masses d'espérer en un avenir meilleur, considèrent le Mahdî comme le restaurateur religieux et politique de l'Islam. D'autres ḥadîth, désireux sans doute de rendre ces croyances inoffensives pour l'ordre et les pouvoirs établis, présentent le Mahdî simplement comme le précurseur de la fin du monde et reculent, jusqu'à cette date, sa réapparition. C'est la mission eschatologique, primitivement réservée dans le ḥadîth au Christ, avec lequel le Mahdî fait ainsi double emploi. D'où la nécessité d'harmoniser les deux séries de traditions divergentes, une tâche bien laborieuse.

Personnalité mal définie, le Mahdî des sonnites, à

part sa descendance de Fâṭima, ne rappelle que de fort loin l'imâm chî'ite, réapparaissant après des siècles « d'absence ». Il doit porter les mêmes noms que son ancêtre, le Prophète de l'islam, à savoir, Moḥammad ibn *'Abdallah* ; ce détail semble bien avoir pour but d'écarter la candidature du douzième imâm chî'ite, Moḥammad ibn *Ḥasan*. La mission de restaurateur politique de l'islam, assignée au Mahdî – pour les masses, il doit triompher des infidèles — n'en constitue pas moins une donnée inquiétante. Malgré sa forme plus modérée, et par cela même qu'elle a profondément pénétré dans la conscience populaire, la théorie sonnite a pu être exploitée par des aventuriers et des agitateurs politiques lesquels, jusqu'en les dernières années du XIXe siècle (rappelons Moḥammad Aḥmad, le Mahdî du Soudan, 1843-1885), ont révolutionné les pays musulmans, en se donnant pour le Mahdì. Entre 1900 et 1905, dans le protectorat de Nigeria, les mesures prises pour la suppression de l'esclavage ont fait apparaître de nombreux Mahdîs qu'il a fallu soumettre par la force.

Chez les Chî'ites, l'imâm-Mahdî, malgré son « absence », est censé demeurer en communication constante, par l'intermédiaire de ses « privilégiés », — les grands modjtahid, spécialement inspirés — avec ses fidèles qui ne peuvent sous peine d'infidélité, se soustraire à ses ordres. Quand, en octobre 1908, le Parti Constitutionnel de Perse lança son appel au peuple, il mit en avant « la consultation des docteurs de la *Sainte Cité* de Nadjaf» qui sont censés être les interprètes autorisés de l'Imâm caché. Leur décision affirmait que « s'opposer à la Constitution équivalait à tirer l'épée contre l'*imâm du Temps* (le Mahdî). Puisse Allah nous accorder d'assister à son retour ! ». Deux ans auparavant, l'ouverture du premier Parlement national avait également

eu lieu sous les auspices « et en présence de l'Imâm caché ». Dans la Constitution, le chapitre II était déclaré « intangible jusqu'au retour de l'Imâm » !

Divergences entre Sonnites et Chîʿites. « Les Chîʿites prétendent, dit Ibn Khaldoûn, que l'imâmat est une des *colonnes* de la religion ; tandis qu'en réalité c'est une fonction instituée pour le bien général et placée sous la surveillance du peuple ». Comme on vient de le voir, entre les deux partis, la grande ligne de démarcation est tracée par le dogme fondamental de l'imâm-Mahdî. Cette doctrine, à la fois politique et religieuse, fait de la Chîʿa une hérésie et un schisme au point de vue orthodoxe. Chef-né de l'Islam, l'Imâm chîʿite est « maʿṣoûm » ; il jouit de la double prérogative de l'infaillibilité et de l'impeccabilité. Ces privilèges, l'islam orthodoxe ne les reconnaît qu'aux prophètes qui sont à l'abri de l'erreur doctrinale ainsi que des imperfections physiques et morales qui pourraient nuire au succès de leur mission. En dogmatique, les Chîʿites se sont ralliés pour l'ensemble aux théories des Moʿtazilites dont ils appréciaient l'indépendance à l'endroit des ḥadîth qui demeurent défavorables à leurs théories particulières. Leur dévotion réside tout entière dans le culte des imâms. Tous les Persans portent le nom d'un imâm ʿalide, souvent précédé des mots « ʿAbd, Gholâm », *serviteur*, ou d'un prédicat se rapportant à une prérogative des imâms.

Par ailleurs, la Chîʿâ se distingue de la Sonna, en matière de croyances, de rites et de discipline, par des divergences à peine plus marquées que celles séparant entre elles les quatre écoles juridiques. Aussi a-t-on proposé de la compter comme une cinquième école, avec le qualificatif — accepté par eux — de rite « djaʿfari »,

appellation dérivée du nom du sixième imâm chi'ite Dja'far aṣ-Ṣâdiq que les Chi'ites aiment à considérer comme l'auteur du *fiqh* imâmite. Ils ne pardonnent pas au grand Bokhârî de l'avoir exclu dans les isnâd de son « Ṣaḥîḥ ». Dja'far est d'ailleurs un des rares imâms chi'ites vénérés par les Sonnites.

Chez les Sonnites, la néoménie de Ramadan doit être constatée empiriquement et attestée par témoins ; les Chi'ites admettent sa détermination par le calcul astronomique. Ils ont introduit une légère variante dans l'*adhân* ou appel aux prières quotidiennes. Chez eux, fumer n'annule pas le jeûne, mais bien une syncope et un manque de respect au Prophète et aux Imâms. Ils autorisent la représentation d'êtres animés. Ils considèrent l'ablution comme obligatoire avant chaque prière, même si l'on est demeuré en état de pureté rituelle. A la prière des funérailles, ils ajoutent un cinquième «takbîr» ou invocation «Allah akbar», aux quatre, en usage chez les Sonnites. Ceux-ci s'appellent par excellence « ahl-as-Sonna », gens de la *Sonna*, ou Sonnites, pour marquer leur attachement à la *coutume* et aux traditions du Prophète et des *Compagnons*.

On en a conclu, mais à tort, que les Chi'ites rejettent la *Sonna* et les *ḥadîth* qui sont censés l'établir et qu'ils les méconnaissent comme seconde « racine », après le Qoran, du dogme et de la discipline religieuse. Mais ils prétendent posséder leur *Sonna* et leurs traditions ou « akhbâr », vocable qu'ils substituent à celui de ḥadîth. Ces *akhbâr* qu'ils considèrent comme seuls autorisés, se distinguent des ḥadîth, parce que dans leur isnâd on n'admet que le témoignage des 'Alides, des imâms et de leurs partisans. Ces recueils datent du IVe siècle. Ce sont « les quatre Livres », en regard des « Six Livres » des Sonnites. A peine moins volumineux

que ceux des Sonnites, ils ont été compilés, et sont interprétés, avec encore moins de souci de la critique interne, de façon à étayer avant tout les privilèges des imâms, le dogme chî'te de l'imâm-Mahdî et les prétentions exclusives des 'Alides au califat.

L'exégèse chî'ite — pense retrouver tous ces privilèges également dans le Qoran, au moyen du « ta'wîl » ou interprétation allégorique recueilli par leurs grands modjtabid, Houlini († 939), Qommî († 921), et autres. Ce souple symbolisme leur a fourni une riche littérature exégétique qu'ils font remonter directement aux imâms. Le procédé du « ta'wîl » leur permet d'utiliser et de conserver le texte du Qoran officiel, en attendant l'heure où l'imâm caché viendra révéler au monde le texte original. *Ta'wil* souvent enfantin. C'est ainsi que dans la vache à immoler (sourate II[e] v. 63), ils proposent de reconnaître 'Aicha, l'ennemie mortelle de 'Alì ; le calife Mo'âwia et son lieutenant 'Amrou ibn al-'Aṣî dans les idoles Djibt et Ṭâghoût, (**4**, 54). C'est convenir qu'ils interprètent le même Qoran que les orthodoxes, tout en affirmant qu'il ne représente pas la rédaction primitive. Par endroits, ils y supposent des variantes, ils y glissent des gloses, sans aller pourtant jusqu'à maintenir ces retouches dans le texte dont ils se servent pour les cérémonies religieuses, moins encore les suppressions considérables qu'ils assurent y avoir été faites. C'est ainsi que selon eux, la sourate **33**, au lieu de 73, comptait 286 versets, comme celle de *la Vache*.

Ils rapportent à 'Alì le vocable *kalima* dans plusieurs versets du Qoran (**5**, 16 ; **42**, 20 ; **43**, 27). C'est que l'absence de la mention de 'Alì dans le livre d'Allah les gêne beaucoup. Mais ils pensent retrouver le nom du mari de Fâṭima dans l'épithète « 'alì » que la sourate

43ᵉ, verset 3, applique à la révélation qoranique. Ailleurs, au lieu d'*Ilyâsîn* (**37**, 130) nom qoranique du prophète Elie, ils proposent de lire « ʿAlî yâ sîn ». Obsédés par leurs théories imâmites, ils remplacent dans les versets le vocable « *omma* », nation, par la graphie, très voisine dans l'écriture arabe, « *aʾimma* », laquelle leur permet de trouver dans le texte sacré une allusion aux « imâms », (Qoran **2**, 137 ; **3**, 106 etc.). Ils en découvrent une autre, et cette fois à la science ésotérique des imâms dans ce verset : « Allah a révélé aux *abeilles* » (**16**, 70), comprenez, les ʿAlides. « La liqueur salutaire confectionnée par les abeilles » (**16**, 70) ne serait autre que le Qoran. C'est à cette puérile exégèse que ʿAlî doit son surnom original d'*émir des abeilles* que lui confèrent les Chiʿites, surtout les écrits religieux des Noṣairis. Un dernier trait achèvera de caractériser les procédés utilisés par le « tafsir » des Chîʿites. « Il t'a trouvé égaré (*ḍâllan*) ». Voilà comment Allah interpelle Mahomet dans la sourate **93** v. 7. Ce verset fait allusion à l'erreur polythéiste, professée par le futur Prophète, antérieurement à sa mission. Un interprète chîʿite s'en est montré scandalisé. Le Prophète traité d'égaré, d'infidèle par Allah ! Substituant le nominatif à l'accusatif du texte, il a lu « *ḍâllon* », au lieu de « ḍâllan ». Cette correction donne le sens : « un égaré t'a trouvé », t'a rencontré, lequel lui paraît sauver le prestige du Prophète, l'ancêtre des imâms.

Après la théorie centrale de l'imâm-Mahdî et les corollaires qui en découlent, le point de discipline le plus grave qui sépare Chiʿites et Sonnites, consiste dans la « motʿa » ou mariage temporaire. Cette union, susceptible d'être rompue, après une période stipulée d'avance entre les conjoints, est sévèrement condamnée par le *fiqh* orthodoxe, qui l'assimile à l'adultère. On la dit tombée en désuétude.

Les Métoualis. Les Chî'ites se distinguent encore des Sonnites — à l'exception des Zaidites — par une attitude notablement plus intolérante pour les autres confessions. A l'encontre également des Sonnites, ils interprètent à la lettre ce dicton du Qoran (**9**, 28) : « l'infidèle est impur ». Ils en infèrent que son contact ou sa seule société infligent une souillure morale. Ils refusent de manger et de boire dans un ustensile touché, de prendre la nourriture préparée par un hétérodoxe, d'épouser une femme *scripturaire*. On cite comme un phénomène que récemment à Bagdad, un chaikh chî'ite ait osé soutenir en public que *vraisemblablement* le verset qoranique ne s'applique pas aux Scripturaires. Les Chî'ites maudissent tous les ennemis de 'Alî ; à savoir tous ceux, parmi ses contemporains, qui n'embrassèrent ouvertement pas sa querelle. Ils n'en exceptent pas même les plus intimes amis de Mahomet. C'est là un excès, sévèrement condamné par la Charî'a orthodoxe, depuis que le Qoran (**9**, 101) a canonisé en bloc les « Compagnons » du Prophète, en les déclarant « l'objet des complaisances d'Allah ». Les Sonnites ajoutent à leur nom l'eulogie de la *tarḍya*.

Cette intransigeance farouche, on peut encore la constater de nos jours chez les Chî'ites de Syrie et du Liban, connus sous le nom de *Métoualis* ; appellation dérivée de « motawâli » *partisan*, savoir de 'Alî et des imâms 'alides. On les rencontre groupés principalement sur le territoire du Liban, où l'on en compte environ 160.000, auxquels il faut en ajouter 26.000, dispersés sur d'autres points de la Syrie. Le Djabal 'Amil (Liban-Sud) a été un centre actif de littérature chî'ite, comme l'atteste le relatif 'Amili porté par de nombreuses personnalités et écrivains chî'ites, dont plusieurs ont, au XVIe siècle, contribué à gagner la Perse à la Chî'a,

sous les Safawides (v. p. 195). Ceux de Syrie rejettent la dénomination historique de Métoualis, popularisée par les anciens documents et lui substituent le nom de Chî'ites ou de Dja'farites, conformément au rite juridique auquel ils se rattachent. Ils appartiennent. comme les Persans, à la secte des Imâmites ou Duodécimans, mais sont par ailleurs Syriens de race ou Arabes syriannisés.

Les Zaidites. Fixés dans les massifs montagneux du Yémen (Arabie méridionale), — 100.000 Zaidites habitent la Perse — ils ont fondé depuis 901, au Yémen, un imâmat 'alide indépendant, jouissant d'une organisation très démocratique en théorie et toujours subsistant. C'est, parmi les Imamites, la fraction la plus modérée, la plus voisine des Sonnites. A la place du cinquième imâm des Duodécimans, Moḥammad al-Bâqir, ils reconnaissent un certain Zaid, petit-fils de Ḥosain, lequel était lui-même le petit-fils du Prophète. Ce Zaid pensa devoir revendiquer, les armes à la main, les droits de la famille 'alide. Il succomba en combattant, dans l'Iraq, contre les troupes du calife omayyade Hichâm (740). Cette attitude énergique le mit en évidence. Ce Zaid est un prête-nom ; puisque, de son vivant, il est resté doctrinalement en parfaite communion avec l'orthodoxie de son temps. Les Zaidites ne l'en considèrent pas moins comme le fondateur de leur secte et l'auteur de leur *fiqh*, législation particulière.

Les Zaidites maintiennent le droit supérieur de 'Alî au califat, moins à cause de sa parenté avec le Prophète que pour les qualités suréminentes qu'ils lui attribuent avec les autres Chî'ites. Ils n'en contestent pas pour autant la légitimité des deux premiers successeurs de Mahomet. « Ceux-ci ont été préférés — quoique

ʿAli fût *préférable* — pour des motifs d'opportunité ». Ils se refusent à les maudire, n'admettent ni la science ésotérique d'imâms ʿalides infaillibles, ni l'infusion en leur âme d'une parcelle de la lumière divine, ni le mariage temporaire, *motʿa*, (v. p. 201) — comme font les Duodécimans — ni l'enfer temporaire pour les musulmans, morts impénitents et coupables de « Kabâ'ir », péchés graves. Leur imâm, un Ḥasanide ou un Ḥosainide — peu importe — porte le titre « d'émir des croyants ». Il doit être homme d'action et, au besoin, faire valoir son droit. C'est convenir qu'ils n'adhèrent pas à la théorie de l'imâm caché ni à la pratique de la « taqyya ». Ils admettent comme légitime l'existence simultanée de deux imâms zaidites indépendants ; en théorie, ils inclinent vers les théories moʿtazilites, comme toutes les sectes imâmites. Toutes ces particularités valent aux Zaidites une attitude plus franche que celle des Imâmites et des autres sectes chîʿites. Ils se montrent hostiles au ṣoûfisme et au culte des saints. Mais ils tiennent énergiquement à leur indépendance politique, et à leur régime démocratique sous un imâm ʿalide, électif en principe. Plus d'un savant musulman sonnite trouve dans cet attachement une raison insuffisante pour les exclure de la « djamâʿa » collectivité orthodoxe.

Dans l'ensemble, les opinions zaidites coïncident sensiblement avec ce qu'on a appelé « le chîʿitisme louable » ou modéré, تشيّع حسن. Cette théorie, embrassée dans le passé par des Sonnites de marque, — nommons le polygraphe Masʿoûdî, — professe un culte discret pour « les gens de la maison », à savoir, les descendants du Prophète, sans verser dans les exagérations de la Chîʿa. Elle réserve toute sa sévérité pour les califes omayyades. L'ancienne dynastie des Chérifs de la Mecque,

qui appartiennent à la lignée de Ḥasan (v. tableau p. 194) s'était jadis ralliée à la confession zaidite.

Issues de l'imâmisme, les sectes suivantes sont strictement secrètes et *initiatiques*, c'est-à-dire qu'on n'y est admis que par la voie d'une initiation. Elles ont déduit les dernières conséquences des principes posés par les Duodécimans sur la prééminence des imâms ʿalides et leurs privilèges surnaturels. Aucune n'a constitué, pour l'avenir de l'orthodoxie islamite, une plus grave menace que l'ismaʿilisme. Cette doctrine ne cessera d'évoluer et, par l'intermédiaire du qarmatisme et du fâṭimisme, donnera naissance au drusisme. Elle influera aussi sur les théories des Noṣairis.

Les Ismâʿîlis tirent leur nom d'Ismaʿîl († 762), fils du sixième imâm des Duodécimans, Djaʿfar aṣ-Ṣâdîq (v. p. 194). En cet Ismaʿîl, ils terminent la série des « imâms visibles ». Mais parce qu'il mourut avant son père, ou pour avoir été désavoué par lui, les autres fractions des Chîʿites lui contestent la qualité d'imâm. Plus logiques dans leur légitimisme ʿalide, les Ismaʿîlis prétendent qu'en toute occurrence, son titre a dû passer à son fils Moḥammad et non à Moûsâ, fils de Djaʿfar, comme dans le système des Duodécimans, et ils considèrent pratiquement Ismaʿîl et son fils comme le septième imâm visible. C'est pour ce motif qu'on les appelle également « Sabʿyya » *Septimans*.

Ils proclament la nécessité pour les croyants d'un « taʿlîm », enseignement placé au-dessus des discussions humaines et d'un *idjmâʿ* vacillant, comme celui de la Sonna. D'où leur surnom de « taʿlîmyya ». Cette doctrine dont Ḥasan ibn Ṣabbâḥ se fit surtout le protagoniste, ne peut, pensent-ils, être dispensée que par l'imâm infaillible, en sa qualité d'Emanation de l'intelligence

divine. Comme corollaire, ils exigent de leurs partisans une adhésion aveugle au « ta'lîm » de l'imâm isma'îli, dont ils soulignent encore plus vigoureusement que les Imâmites purs ou Duodécimans, le caractère d'infaillibilité et les prérogatives surhumaines. Le *ta'lîm* isma'îlite tout d'abord ne différa sans doute pas substantiellement du « ta'wîl », de l'allégorisme en usage parmi les Chî'ites. Sous les Qarmates, le dernier mot de cet enseignement semble avoir été que les diverses religions sont des symboles à l'usage des masses. A la classe des initiés est réservée une doctrine philosophique et abstraite, à savoir, la science du « *bâṭin* », du sens *interne*, dissimulé partiellement dans les versets du Qoran. Cette méthode exégétique leur a valu un troisième surnom, celui de « Bâṭinyya ».

Au milieu de l'émiettement de la Chî'a, où les prétendants, presque tous insignifiants, se multiplient et se combattent, les Septimans semblaient condamnés à former une sous-secte imâmite, propagée par des émissaires (*dâ'i*, pl. *do'ât*) au service d'un nouvel imâm caché. Ils auraient végété dans l'obscurité, sans l'adhésion à leur programme des Qarmates, farouches révolutionnaires dont les violences ensanglantèrent (IXe-XIe siècles) la Syrie, la Mésopotamie, l'Arabie, où ils enlevèrent et mirent en pièce la Pierre Noire de la Mecque. A son tour, l'isma'îlisme qarmate engendra l'imâmisme politique des califes fâṭimites (909-1171). Cette dynastie, fondée au Maghrib par l'aventurier 'Obaidallah (909-934) et devenue maîtresse de l'Egypte et de la Syrie, essaya de canaliser à son profit et d'assouplir, sans grand succès, la fougue qarmate de façon à s'en faire un instrument de domination politique.

Adopté par les Qarmates, l'isma'îlisme s'était mué en une sorte de carbonarisme, groupant tous les

mécontents, Arabes et Iraniens, pour les mener à l'assaut du califat ʿabbâside. Le principe de l'imâmisme alide leur servit à masquer tout un programme de révolution sociale et de justice égalitaire. A ces revendications ils donnèrent l'attrait du mystère et de la nouveauté scientifique, en exploitant les idées néo-platoniciennes en circulation dans l'Islam depuis la traduction des œuvres de philosophie grecque. En religion, le qarmatisme pratiqua une catéchèse méthodique, adaptée à toutes les confessions, races et castes, par le recours incessant à la cabale gnostique. En alléguant le sens *interne*, « bâṭin », des livres sacrés, il prétend éliminer tous les credos, en montrant que les rites extérieurs (*ẓâhir*) cachent un même sens interne purement négatif et sans mystère, pour aboutir à une initiation philosophique, destructive de toute vérité révélée.

Les meneurs qarmates envisagèrent donc le légitimisme ʿalide comme un moyen plutôt qu'une fin et travaillèrent pour leur propre compte. Préoccupés d'intérêts dynastiques, les Fâṭimites se réclamant de ʿAli et du septième imâm, reviendront à l'imâmisme ismaʿilien. Ils n'entraînèrent que très imparfaitement les qarmates d'Arabie, qui demeurèrent défiants. Chez les Fâṭimites, la réforme sociale passa à l'arrière plan. De son *stade* qarmate, il ne conserva que son vocabulaire et son scientisme hermétiques avec une organisation secrète de propagande et des grades d'initiation, 'rappelant les degrés de la maçonnerie, d'abord « mostadjib », auditeur ou néophyte ; puis « ma'dhoûn » licencié, ensuite « dâʿi », propagandiste... enfin « ḥodjdja » preuve, grade suprême de l'initiation ismaʿilienne, parfois encore appelé *Bâb*, porte.

Nous ne possédons que par fragments les écrits originaux de la secte. Les autres données de date plus

tardive nous renseignent insuffisamment sur l'évolution de la doctrine ismaʿîlienne dans son passage du qarmatisme au fâṭimisme et enfin à la « daʿwa djadîda », néo-ismaʿîlisme ou réforme, inaugurée par les « Assassins » d'Alamoût (1090) et ceux de Syrie. Tous deux s'affranchirent de l'obédience fâṭimite, — à l'occasion de l'éviction de l'imâm Nizâr, (voir plus bas) — comme ceux de Syrie finiront par se détacher de la dépendance d'Alamoût. Les « Assassins » voulurent revenir à la méthode révolutionnaire des Qarmates : meurtres politiques etc. A côté des *postulata*, empruntés aux fractions les plus avancées de l'imâmisme, ce qui frappe tout d'abord dans le système des Septimans, c'est le rôle dévolu au nombre sept — maintenu dans le chiffre des imâms, malgré l'adjonction de Moḥammad à son père Ismaʿîl — ensuite dans celui des degrés d'initiation.

La cosmogonie ismaʿîlite semble d'origine gnostique et néoplatonicienne. Dieu est sans attributs, inaccessible à la pensée et ineffable. Il n'a pas créé directement l'univers ; il n'a de rapport avec lui que par sept degrés d'émanation : Dieu, la Raison universelle (*ʿaql*), l'Ame universelle, (*nafs*), la Matière primitive, l'Espace, le Temps et le Monde terrestre. C'est par la Raison et par l'Ame universelles que Dieu a produit la création. Le Temps est divisé en sept cycles, correspondant chacun à une manifestation de la divinité. Sept également le nombre des prophètes ou « nâṭiq », *parleurs*. La liste de ces *parleurs* débute par Adam et se complète avec Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet et enfin l'imâm ismaʿîli. Le « nâṭiq » est la Raison universelle incarnée dans un personnage historique. Il est assisté par l'Ame universelle, elle aussi incarnée et appelée « asâs », *base*. Ces assistants ou *bases* sont de nouveau au nombre de sept. Leur mission consiste à manifester par la méthode

du sens *interne* ou caché — d'où leur autre nom de « ṣâmiṭ » *silencieux* —, la doctrine ésotérique du *parleur*. C'est ainsi que Aaron a assisté et complété Moïse, Simon-Pierre, a rempli la même mission auprès du Christ. ʿAli a donné l'interprétation allégorique et définitive du Qoran ou de la prédication de Mohomet, à savoir l'ismaʿîlisme.

On compte enfin sept degrés d'initiation, qui semblent avoir été portés à neuf sous les Fâṭimites. Par insinuation d'abord et par une série de questions captieuses, ensuite par le doute méthodique (*tachkîk*), l'adepte est amené graduellement à prêter serment de se soumettre aveuglément au « taʿlîm », enseignement de l'imâm infaillible et demi-divinisé. Parvenu au stade du « ta'sîs, *stabilisation*, il se trouve alors placé au-dessus de toutes les croyances, liberé de toutes les obligations religieuses. Car toutes ne sont que des symboles : l'enfer désigne l'ignorance ; le paradis signifie l'état de l'âme parvenue à la science parfaite ; la résurrection (*qyâma*), c'est la manifestation de l'imâm ismaʿili, du « qâ'îm az-zamân », le Maître du temps. Libre jeu (*ibâḥa*) est donc laissé aux facultés humaines, suppression du licite et de l'illicite. C'est ce grade qui a valu aux Ismaʿîlis le surnom d' « Ibâḥyya », *libertaires*, nihilistes, ainsi que l'accusation de pratiques immorales et de réunions licencieuses dont la réalité n'a pu être prouvée. On a conjecturé que la curieuse compilation — très estimée par les Ismaʿîlis du Yémen — « Ikhwân aṣ-Ṣafâ » *Frères de la Sincérité* (X[e] siècle) servait à l'initiation des degrés inférieurs. Le monde sort de Dieu par émanation ; de Lui dérive la raison, de celle-ci l'âme, etc... On y interprète le Qoran allégoriquement.

La masse des adeptes ne dépassait guère le troisième degré où l'on se liait envers l'imâm ismaʿîli par un

serment spécial (*rabṭ*). Les missionnaires et propagandistes (*dâʿi*) atteignaient à peine l'avant-dernier. Les assassinats politiques, auxquels les Septimans doivent leur sinistre réputation, ne forment pas un point de leur « taʿlîm », doctrine secrète. C'est « la propagande par le fait », excès commandés par les terribles grands-maîtres d'Alamoût et que le carbonarisme qarmate avait déjà mis en pratique sans préjudice d'autres excès commis par eux.

C'est en effet au néo-ismaʿîlisme ou « daʿwa djadîda », — moitié schisme, moitié réforme du Fâṭimisme — inauguré par Ḥasan ibn Ṣabbâḥ († 1124), que se rattachaient les partisans du « chaikh al-Djabal » ou *Vieux de la montagne*, établis dans le mont des Noṣairis. On les a surnommés *Assassins* (de l'arabe *Ḥachchâchîn*) parce qu'on les disait adonnés au *ḥachîch* et autres stupéfiants. Au siècle des Croisades, ils terrorisèrent la Syrie par leurs assassinats politiques. De nos jours, numériquement bien diminués et d'ailleurs inoffensifs, leurs descendants y forment encore un groupe modeste (20.000 environ) dans les montagnes entre Ḥamâ et Lattaquié, ainsi qu'à Salamya, à l'orient de Ḥamâ. Ils sont également répandus en Perse et dans l'Afghanistan.

Leur centre principal est dans l'Inde où ils seraient environ un million et prennent le titre de Khodja ou Maulâ. Ils y forment des communautés opulentes où l'émigration en Afrique orientale est en honneur. Comme les anciens *Assassins*, ils sont *Nizâryya*, c'est-à-dire, partisans de l'imâmat de Nizâr, fils aîné du calife fâṭimite Mostanṣir († 1094). Ce Nizâr — comme jadis l'imâm Ismaʿîl, fils de Djaʿfar — avait été évincé au profit de son frère cadet, devenu le calife Mostaʿlî (1094-1101). C'est l'imâmat de ce dernier que soutiennent les Bôhoras ou

proto-ismaʿîlites de l'Inde. Les Bôhoras sont eux-mêmes divisés en sous-sectes, dont la plus considérable, celle des Dâoûdîs, compte 130.000 adhérents.

Le chef actuel des Khodjas est Sir Moḥammad Châh ibn Aghâ ʿAlî, communément appelé l'*Aghâ Khân*. Ce descendant de Ḥasan ibn Ṣabbâḥ, premier Grand-maître d'Alamoût et initiateur du néo-ismaʿîlisme, est compté comme le 47ᵉ imâm, en remontant jusqu'à ʿAlî, gendre du Prophète. C'est un grand seigneur fabuleusement riche, très répandu dans les cercles mondains, les villes d'eau et de plaisir de l'Occident. Les Khodjas lui abandonnent le dixième de leurs revenus. La visite à ce personnage divinisé remplace le pèlerinage mecquois. Son prestige commence à être sérieusement contesté parmi ses adhérents, depuis qu'ils le voient de trop près. L'Aghâ Khân n'a pas de descendance mâle ; c'est là une objection insoluble dans le système des sectes chîʿites lequel suppose la perpétuité de l'imâmat.

On rencontre encore en Arabie quelques représentants de l'ismaʿîlisme qarmate (pays de Nadjrân, Yémen) et dans la province de l'Aḥsâ (Arabie orientale), ancien centre qarmate. Pas plus que du pèlerinage, les sectes ismaʿîlies ne se soucient des autres « piliers de l'islam ». Sans renier leurs ancêtres historiques, les modernes Ismaʿîlis ont notablement évolué, changé leur objectif politique et atténué le côté aggressif de leur doctrine religieuse ; bref : les éléments qui leur avaient valu de figurer, chez les hérésiologues sonnites, parmi les « Gholât », Chîʿites extrémistes. Malgré la défaveur que leur témoignent à l'envi Sonnites et Chîʿites, il est remarquable que les dirigeants ismaʿîlis et, à leur tête, l'Aghâ Khân témoignent d'un vif sentiment de la solidarité musulmane. Ils en ont donné des preuves en

intervenant dans la récente crise du califat en vue du maintien de cette institution, sans s'arrêter à la contradiction dans laquelle ils se mettent avec leurs propres théories.

Les Druses. Les théologiens sonnites ont toujours veillé à affirmer et à bien maintenir l'écart énorme séparant Dieu de ses créatures. Ils le montrent ne communiquant avec elles que par la révélation sommaire de lois et de sanctions impératives. Les sectes chî'ites au contraire ont cherché, semble-t-il, à diminuer cette distance. Elles pensèrent y réussir en exaltant, à des degrés divers, la prééminence des imâms 'alides et leur participation aux illuminations divines. Pour ce qui regarde les imâms ou califes fâṭimites, participèrent-ils à la nature divine ? La doctrine isma'îlite ne l'affirme pas *ex professo* ; elle se contente de l'insinuer. Elle admet un « ḥoloûl » partiel, l'*infusion* d'une substance lumineuse divine dans l'âme de l'imâm.

Dans une lettre officielle, destinée à ramener à son obédience les dissidents qarmates d'Arabie, le calife fâṭimite, Al-Mo'izz (952-975), sous lequel s'acheva la conquête de l'Egypte, n'hésitait pas à proclamer la préexistence des imâms, ses ancêtres. C'est en leur considération, assurait-il, que le monde avait été créé. « Ils étaient la parole éternelle d'Allah, ses noms parfaits, ses lumières éblouissantes, ses signes éclatants et les décrets inéluctables du *Fatum* divin ; l'Ame universelle, procédant de l'Intellect mondial, merveilles célestes, devenues sensibles et visibles ». Voici comment le même calife fâṭimite interpellait Allah ! « Je ne faisais qu'un avec Toi avant que Tu Te manifestes en moi par Ta division. Tu as produit de moi des créatures... Je sais Ta puissance, Ta démonstration, Ta volonté et Ton lieu..

Tu es moi, puisque j'ai la puissance et la grandeur et puisque c'est moi qui ai créé par Toi...! »

Le jour où l'extravagant calife fâṭimite, Ḥâkim (996-1020), se donna pour l'incarnation définitive de la divinité, il se contenta de tirer les dernières conclusions de ces prémisses, contenues en germe dans la Chi'a et développées dans le système de l'isma'îlisme fâṭimite ; il donna naissance au drusisme.

Les Druses ne contestent pas les inconséquences et les excentricités de leur héros ; pas plus que les écrivains chrétiens ne désavouent « les folies et le scandale de la croix ». Les docteurs de la secte y insistent même avec complaisance ; ils les envisagent en face et n'éprouvent aucun embarras à les reconnaître, sauf à les interpréter allégoriquement en quoi ils continuent l'isma'îlisme. Toutes ces bizarreries auraient été intentionnelles et symboliques. « Elles ne doivent être considérées que comme des emblèmes qui avaient tous pour objet l'établissement de la doctrine unitaire » (S. de Sacy), à savoir de la religion druse. Ḥâkim a laissé croître ses cheveux, parce que la chevelure est l'emblème des pratiques extérieures de la Loi islamique. Il a affecté de porter des habits de laine, lesquels sont la figure du « *ta'wîl* » ou de la Loi intérieure. Il a adopté pour monture un âne, lequel représente (*sic*) les « nâṭiq » ou *parleurs* des religions antérieures qu'il venait abolir.

Parmi les plus anciens et les plus actifs propagandistes du drusisme, il faut nommer Darazi, familier du calife Ḥâkim. A la suite d'excès de zèle, forcé de quitter l'Egypte, restée sonnite, malgré sa dynastie fâṭimite, Darazi répandit la secte en Syrie, dans les cantons où la présence de communautés isma'ilies lui avait préparé le terrain. Du Wâdi't-taim, au pied de l'Hermon,—d'où le nom de « Taimâni », pl. « Tayâmina » — elle se propagea

dans le Liban, ensuite dans le Djabal Sommâq et autres districts montagneux de la région d'Alep. Darazi entra en conflit avec le Persan Ḥamza ibn ʿAlî, le porte- parole de Ḥâkim et le véritable créateur du système religieux des Druses. Darazi tenta de supplanter son rival, mais il succomba dans la lutte. Son nom fut voué à l'exécration et lui-même condamné à mort. Son ministère avait dû être remarquablement fructueux, puisque, en dépit de ces souvenirs fâcheux, les Druses ont hérité de Darazi leur nom populaire et historique qu'eux-mêmes désavouent, mais admettent pour les profanes le nom plus discret de « *Taimâni* ». Eux-mêmes s'appellent *Mowaḥḥidoûn*, Unitaires.

La calife Ḥâkim périt mystérieusement. Ses partisans refusèrent de croire à sa mort. Comme sa forme humaine n'était qu'une apparence et « le voile transparent de sa divinité », cette mort ne pouvait être qu'une épreuve, « destinée à opérer la discrimination entre croyants et hypocrites ». Ḥâkim s'était momentanément caché dans son Essence divine pour reparaître au moment choisi, assurer à ses fidèles l'empire du monde et punir les mécréants. Jusqu'à l'époque de ce retour, il n'y a plus d'autre parousie ou incarnation de la divinité à attendre. C'est réclamer pour le drusisme la qualité de religion définitive et dernière de l'humanité.

De nos jours, les Druses ne sont plus représentés qu'en Syrie et au Liban, où leur farouche esprit d'indépendance les a dressés contre tous les régimes qui s'y sont succédés à partir des Fâṭimites. Ils sont groupés dans le Liban méridional, le Wâdi't-taim, dans la Goûṭa et la Damascène, dans la montagne du Ḥaurân laquelle a pris d'eux le nom de « Montagne des Druses », enfin en Galilée (environs de Ṣafad et Mont Carmel) 10.000

d'après le recensement de 1931. Leur nombre global dépasse quelque peu le total de 100.000 adhérents.

Comme cet exposé le donne à entendre, le drusisme, issu de l'imâmisme fâṭimite, ne forme en définitive qu'une secte ismaʿîlite, mais ismaʿîlite extrémiste. Leurs anciens théoriciens empruntent volontiers aux Ismaʿîlis le nombre sept, dans l'énumération des imâms, des « parleurs », des « bases » etc. Ils observent, conformément à cette arithmétique cabalistique, que Ḥâkim pendant sept ans laissa croître ses cheveux et ne monta que des ânes. De l'ismaʿîlisme ils ont adopté les théories philosophiques les plus audacieuses ; ils se bornent à les adopter tant bien que mal au postulat de la divinité de Ḥâkim.

Ce postulat a forcé à remanier tout le système ismaʿîli. Ce remaniement a été opéré par Ḥamza ibn ʿAlî lequel s'est adjugé la part du lion dans cette refonte. Le calife fâṭimite ayant été avec Ḥâkim, définitivement élevé au rang de dieu, il a fallu reporter sur un autre la titulature qui lui revenait précédemment. Ḥamza en a hérité. Les Druses ont conservé les théories ismaʿîlies sur l'Intelligence et l'Ame universelles, qu'ils considèrent comme les deux premiers ministres du dieu Ḥâkim. Un troisième ministre incarne la Parole (*Kalima*), celle-ci produit de l'Ame par l'Intelligence. Les deux derniers ministres portent les noms de *Précédant*, « sâbiq » et de *Suivant*, « tâli ».

Ces cinq ministres se seraient incarnés dans des personnages historiques lesquels ont, dans l'établissement du drusisme, joué un rôle de premier plan. C'est ainsi que, du vivant de Ḥâkim, l'Intelligence universelle s'appelait Ḥamza ibn ʿAlî. C'est à Ḥamza que toutes les créatures doivent leur existence, privilège jadis réservé à Ḥâkim. Ḥamza demeure l'unique médiateur

auprès de Dieu, le canal de toutes les connaissances surnaturelles. Nommons encore le cinquième ministre, celui que les écrits druses appellent Moqtanâ et Bahâ ad-dîn. Ce fut un de leurs plus actifs émissaires, et le plus fécond peut-être controversiste de leur littérature religieuse. Celle-ci, médiocrement variée, va puiser habituellement ses thèmes doctrinaux et ses arguments polémiques dans l'arsenal isma'îlite.

Pendant leur courte période d'expansion, les Druses adoptèrent également dans les grandes lignes l'organisation propagandiste des Isma'îlis, ou plutôt ils se bornèrent à maintenir celle des Fâṭimites. Les émissaires druses étaient divisés en trois catégories : les « dâ'i », (pl. *do'ât*), missionnaires, les « ma'dhoûn », *licenciés* et les « naqîb », surveillants. Les agents de ces trois catégories formaient une classe à part et à leur égard la plus entière soumission était commandée. Au sommet de cette caste quasi cléricale, figuraient les *da'î*, chefs de mission ; ils commandaient aux membres composant les deux autres classes. Les *licenciés* recevaient les serments et les engagements signés des adeptes. La fonction des « naqîb », encore appelés « mokassir », *briseurs*, nous est mal connue. Cette organisation, fortement hiérarchisée et exceptionnelle dans l'islam, ne durera que pendant la période d'expansion du drusisme. On est en droit de se demander si elle n'avait pas été exclusivement envisagée pour cette période.

La propagande druse paraît avoir gagné des adhérents dans tous les centres où les Isma'îlis étaient représentés et où leur présence lui avait préparé le terrain en Egypte, en Arabie, en Syrie et aux Indes. Elle s'adressa également aux chrétiens. Tout ce mouvement paraît s'être arrêté brusquement, à la suite des troubles causés par la querelle Ḥamza-Darazi et par la mort de

Ḥâkim. Depuis cette date, le drusisme, afin de se sentir plus assuré de conserver son secret, s'est replié jalousement sur lui-même. Cette attitude de mystère et d'isolement absolu, il l'a conservée jusqu'à nos jours. Non seulement il n'exerce plus aucune propagande, mais il se montre décidé à refuser les prosélytes qui viendraient s'offrir. La mort de Ḥâkim, ensuite la chute des Fâṭimites ne lui ont sans doute pas permis de conserver les adeptes qu'il semble avoir d'abord gagnés en dehors de la Syrie.

La dogmatique druse se résume dans « la connaissance de Dieu, Notre Seigneur, « *maulâna* », à savoir, Ḥâkim. Sa théodicée reproduit, comme c'est le cas chez toutes les sectes chi'ites, sur l'unité et la simplicité ineffables de la nature divine, les données du mo'tazilisme : « Dieu (Ḥâkim), dit Ḥamza, est unique, sans aucun attribut ; il est seul, mais non par privation, trop élevé pour pouvoir être défini. La langue demeure muette, la raison confesse son incapacité à exprimer adéquatement l'unité de son Créateur ». Les Druses sont tellement ravis de ces développements qu'ils estiment naïvement être seuls à professer le « tauḥîd », l'unité divine, dans toute sa rigueur. Voilà pourquoi ils s'appellent eux-mêmes « Mowaḥḥidoûn », *Unitaires*. Nous avons vu plus haut comment ils essaient de concilier, dans Ḥâkim, à la façon du docétisme, l'union de l'humanité avec la nature divine. « Il nous a permsi, dit encore Ḥamza, de voir le *voile* sous lequel il s'était caché et le *lieu* d'où il a daigné nous parler, afin d'être adoré sous une forme sensible ; le tout par pure miséricorde et par bonté pour les hommes ». C'est ce mystère — ainsi argumentent leurs théoriciens — qui constitue « le mérite de la foi druse et lui permet de devenir un libre acquiescement de l'esprit ».

Dans l'éthique du drusisme, se rencontre de nouveau l'emprunt ismaʿîlien du nombre sept. Donc sept préceptes se trouvent substitués aux « cinq piliers » de l'Islam, que Ḥamza avait arbitrairement augmentés de deux unités par l'addition de la guerre sainte et de la soumission à l'autorité du dieu Ḥâkim. Les cinq piliers de l'Islam, l'unitarisme druse les renverse ou se contente de les tourner par la méthode de l'allégorie. Ainsi jeûner, c'est renoncer aux religions antérieures. Ḥamza n'hésite pas à déverser le ridicule sur le pèlerinage de la Mecque. A sa réapparition, Ḥâkim détruira cette ville ainsi que Jérusalem.

Le premier devoir du Druse c'est la véracité. Celle-ci doit être absolue et sans restriction entre adeptes de l'*unitarisme* druse. Avec les autres les Druses sont autorisés en conscience à recourir au subterfuge de la *taqyya*. Cette théorie, commune à toute la Chîʿa n'a nulle part été plus développée et mise en pratique que chez eux. Un de leurs livres religieux les dispense de la franchise « avec les hommes plongés dans l'ignorance et dans les ténèbres », à savoir, les non-Druses. La véracité se réduit alors, dit le même écrit, à un banal devoir de politesse, mais n'entraîne aucune obligation morale envers les non-Druses. Cette obligation n'existe que vis-à-vis des *Unitaires*. Ceux-ci, quand il s'agit d'un non-Druse, peuvent tout nier : dettes contractées, dépôts reçus, participation à un délit, quand l'aveu devrait les compromettre eux ou un *unitaire*, ou simplement quand ils se trouveraient momentanément dans la gêne.

En dehors de ces cas, la vérité reprend tous ses droits et la franchise devient une obligation, afin, concluent sentencieusement les moralistes druses, « de ne pas détruire le commerce réciproque dans ce monde ».

C'est cette théorie qui les a conduits, comme dans la maçonnerie, à imaginer des signes et des mots de passe qui leur permettent de se reconnaître.

Le second devoir comprend l'assistance mutuelle que les Druses doivent se prêter envers et contre tous. Voilà pourquoi les rebellions locales s'étendent bientôt à toute la collectivité druse. Le troisième, le quatrième et le cinquième recommandent de reconnaître la religion de Ḥâkim, de professer l'unité de « Notre-Seigneur » et de renoncer à tout autre culte. Ces préceptes obligent à embrasser *intérieurement* la doctrine unitaire druse, à y adhérer d'esprit et de cœur ; mais imposent-ils, et à n'importe quel prix, la profession publique de cette croyance ?

L'enseignement actuel des Druses ainsi que leur *Formulaire* les autorisent, non seulement à dissimuler leur religion — comme le conseille la théorie de la *taqyya* — mais encore à se conformer extérieurement aux pratiques du culte dominant et ce, pour de simples raisons d'opportunité. Profiter de cette autorisation n'entraîne parmi les Druses aucune déconsidération et n'équivaut pas chez eux à une apostasie. Après comme avant, leurs coréligionnaires les considèrent comme Druses et les admettent comme tels. Un de leurs livres religieux défend de « communiquer le mystère de Notre-Seigneur » (Ḥàkim) et le *Formulaire* ajoute que « la prédication est supprimée et que sa porte demeure fermée », comprenez aux non-Druses ce qui implique la défense d'admettre des prosélytes. Le sixième et le septième préceptes obligent à « être satisfait des œuvres de Notre-Seigneur et soumis à ses volontés ». Le nombre des âmes chez les Druses est considéré comme invariable. La métempsycose les condamne à passer successivement dans divers corps. Elles se réincarnent

sans cesse et immédiatement. Il y a donc une compensation constante entre les naissances et les décès au sein de la collectivité druse.

L'ensemble de cette doctrine et de cette morale vaut pour les initiés des deux sexes. Car les femmes — comme jadis chez les Qarmates — peuvent prétendre également à l'initiation. La proportion des initiées est toujours restée extrêmement restreinte.

De nos jours, les Druses se divisent en deux grandes catégories : les *spirituels*, « roûḥânî » et les *corporels*, « djismânî ». La première catégorie comprend les initiés « au mystère de *Notre-Seigneur* ». L'initiation est censée les avoir comme dématérialisés, en unissant leur intelligence bornée à l'Intelligence Universelle. Ces « spirituels » veillent sur le dépôt religieux, tenu strictement secret. Dans la masse des *spirituels*, on distingue les « ra'îs » ou « ra'îs ad-dîn » encore appelés « chaikh al-ʿaql ». Ils sont les chefs religieux proprement dits, toujours en petit nombre ; ensuite les « ʿâqil » (pl. ʿoqqâl), littéralement *sages*. C'est la qualification générale accordée à tous les initiés. Celle d'« adjâwid » désignerait les initiés du second degré. Pour les femmes *spirituelles* ou initiées, il existe de même trois degrés d'initiation : a) « ʿâqila », b) « djawîda », c) « râqya ».

La catégorie des *corporels* comprend la foule des Druses, profanes ou non-initiés : d'abord les émirs, ensuite les « djâhil » (pl. djohhâl), littéralement *ignorants*. Les émirs administrent le temporel de la communauté druse dont ils constituent le bras séculier. Les *ignorants* en sont les soldats. Ce devoir incombe également aux *spirituels* de tout grade, sans en excepter les chefs religieux qui en temps de guerre, vont faire le coup de feu, démocratiquement confondus dans les rangs des « ignorants ». Ne possédant aucun embryon de liturgie,

la maçonnerie druse n'éprouve pas le besoin de bâtir des édifices religieux. Elle se contente de loges ou « khalwa », *retraite*, où ont accès les seuls initiés. Des fêtes musulmanes ils ne célèbrent que celle de ʿAchoûrâ (10e de Moḥarram) et celle des Sacrifices.

Les Nosairis. Plusieurs de ces sectes avaient — on vient de le voir — poussé à l'extrême leur vénération fanatique pour ʿAlî et sa lignée. Elles admettent l'immanence absolue, l'infusion, le « ḥoloûl » complet, de la divinité ; l'élément humain est résorbé par le divin dans les imâms ʿalides. Les hérésiologues musulmans les englobent sous le qualificatif de Chîʿites « *gholât* », *exagérés*, exaltés. Comme corollaire de cette exagération, certaines proclamèrent ʿAlî l'égal ou même le supérieur de Mahomet. Consciemment ou non, l'archange Gabriel aurait, au lieu de ʿAlî, transmis à Mahomet, le message de la révélation qoranique, si bien que la fraction imâmite des « Ghorâbyya » s'adjugeait le droit de maudire l'archange infidèle. Des sous-sectes ismaʿîlites avaient, en divinisant ʿAli, frayé la voie au drusisme et au néo-ismaʿîlisme des Khodjas. Chez ces Ismaʿîlites extrémistes, ʿAlî, déjà incarnation de l'Ame universelle, émanation de l'Essence divine et créateur du monde extérieur, monta d'un grade pour devenir Dieu.

Dans cette voie, personne n'est allé aussi loin que les Noṣairis — souvent appelés « Anṣâriés », en vertu d'une déformation malencontreusement vulgarisée par les voyageurs occidentaux trompés par la prononciation populaire, et qui prête à la confusion avec les *Anṣâr* de Mahomet. D'après la demande qu'ils ont adressée au Mandat français de Syrie, on les appelle maintenant officiellement « ʿAlawîtes ou ʿAlawîs », autre dénomination amphibologique, puisque celle-ci revient, à

proprement parler, aux ʿAlides, à savoir, aux Chérifs, descendants de ʿAlî. On verra plus loin une des raisons qui les font tenir à l'appellation de ʿAlawîtes.

La secte et le nom des Noṣairîs remontent à un certain Ibn Noṣair. C'était le *wakil* du onzième imâm ʿalide, Ḥasan al-ʿAskari mort en 873. L'existence des Noṣairîs en Syrie, comme secte autonome et complètement organisée, est signalée par Bâqilâni (†1012), Ibn Ḥazm († 1062) et par les polémistes druses, Ḥamza Ibn ʿAlî et autres. Le système religieux des Noṣairis forme un syncrétisme bizarre d'éléments chrétiens, païens et musulmans ; ces derniers, tous empruntés aux théories chîʿites les plus exaltées et à l'ismaʿîlisme dont ils remanient parfois la doctrine, comme dans leur triade divine. Chez les Noṣairis, ʿAlî devient une incarnation pure et simple de la divinité. Un autre trait caractéristique de leur religion, c'est le développement donné à la liturgie, laquelle est demeurée à l'état embryonnaire dans toutes les autres fractions de l'Islam, orthodoxes ou non. Ils traitent de « Ẓâhirites », *littéralistes*, les Chîʿites Duodécimans, qui pourtant usent largement du « ta'wîl », allégorie dans l'exégèse qoranique.

Le premier de leurs dogmes est l'existence d'une triade divine. Elle se compose d'un principe fondamental, appelé « Maʿnâ », *Sens*, et de deux hypostases, procédant du *Sens*. Les deux hypostases reçoivent les appellations d'«Ism», *nom*, et de « Bâb », *Porte*. Le *Sens* représente la divinité archétype, l'Essence même de Dieu. Ces appellations « dérivent d'une thèse très curieuse sur le mécanisme de la connaissance, la genèse des idées, l'initiation à la vérité » (Massignon). Le *Nom*, encore appelé *Voile* , est la manifestation extérieure, la révélation publique du *Sens*. La *Porte* mène à lui, sorte de Paraclet, chargé de faciliter l'accès au sens caché,

aux mystères de la religion ; car nous avons affaire à une religion ésotérique et initiatique.

Les trois personnes de la triade ont revêtu des corps humains, dans chacun des sept cycles — emprunt aux théories des Septimans — qui divisent l'histoire du monde. La dernière de ces manifestations ou incarnations coïncida avec la période de l'hégire. Elle se composait de ʿAlî, de Mahomet et de Salmân al-Fârisî. Mahomet était le *Nom* de Salmân, la *Porte*. Annoncé par Salmân, son précurseur, ʿAlî fut intronisé par Mahomet. Quant à Salmân, c'est un obscur et légendaire, pour ne pas dire mythique, Compagnon du Prophète, déjà mis en vedette par les Ismaʿilis, il est vénéré par toutes les sectes chîʿites, qui le considèrent comme un des principaux partisans de ʿAlî. Son nom figure dans le cérémonial d'admission des anciennes corporations d'artisans en Orient.

Quoique les personnes de la triade divine soient déclarées « inséparables », les deux dernières, Mahomet et Salmân, ne sont pourtant pas placées sur le pied d'égalité avec ʿAlî. « ʿAlî al-Aʿlâ », *ʿAlî le Très-Haut*, comme l'appellent les Noṣairîs. Elles sont plutôt présentées comme des émanations de la divinité archétype, à savoir, ʿAlî. C'est ce dernier qui a créé Mahomet. Celui-ci, à son tour, « a créé le Seigneur Salmân, de la lumière de sa lumière ». C'est cette exaltation, cette prééminence très marquée de ʿAlî qui permettent aux Noṣairîs de se proclamer eux-mêmes « Mowaḥḥidoûn », *Unitaires*. Cette triade est désignée par le sigle « ʿAms », formé par les lettres *ʿain mîm, sîn*, ع, م, س, initiales des noms des trois hypostases noṣairîs : ʿAlî, Moḥammad, Salmân. Les relations entre les trois personnes divines, les spéculations auxquelles elles donnent occasion, constituent « le mystère de ʿAms », le grand arcane

révélé aux adeptes dans les séances d'initiation. Elles alimentent aussi les discussions entre les sectes nosairîes. Salmân a pris sur lui de créer les « Cinq Incomparables » (*aitâm*), sortes d'archanges. On en a composé la liste, en choisissant, parmi les « Sahâbis », compagnons du Prophète, les partisans les plus exaltés de ʿAlî. C'est à ces *Incomparables* qu'a été dévolue la création du monde.

Jusqu'ici tous les Nosairîs se déclarent d'accord. Mais en quel symbole extérieur la divinité se manifeste-t-elle d'une façon permanente ? Parmi les phénomènes naturels, lequel doit être considéré comme l'habitacle de l'être divin et comme l'objet sensible vers lequel doit se tourner le culte religieux ? La détermination de cet emblème a donné naissance aux quatre sectes qui les divisent : *Ḥaidaris*, *Chimâlis*, *Kilâzis* et *Ghaibîs*.

Les uns cherchent le symbole religieux tantôt dans le soleil ou la lune, tantôt dans la lueur qui précède le lever ou accompagne le coucher du soleil. D'autres enfin pensent le retrouver dans l'air ou l'atmosphère. Ces divergences ont valu aux « Chimâlis » le nom de « Chamsîs » ou adorateurs du soleil ; aux Kilâzis celui de « Qamarîs », adorateurs de la lune. Une nouvelle source de division a été ouverte, quand il s'est agi de déterminer si ces phénomènes naturels sont le symbole de ʿAlî, de Mahomet ou de Salmân. Ces discussions ont alimenté de subtiles et oiseuses polémiques parmi les théoriciens nosairîs. Nous nous contentons d'en signaler l'existence.

Les Nosairîs croient à la métempsycose. La voie lactée est constituée par les âmes des fidèles « *unitaires* », transformés en étoiles. La seconde sourate du Qoran nosairî n'est qu'une prière, implorant, comme une faveur, d'échapper aux degrés inférieurs de la métempsycose,

c'est-à-dire, au passage dans le corps des animaux, châtiment qui constitue, à proprement parler, l'enfer noṣairî. Ils admettent — seuls parmi les fractions islamites, orthodoxes ou non — le dogme de la chute originelle. Dans le principe, ils étaient tous des astres étincelants et jouissaient de la vision intuitive de ʿAlî ; mais ils se complurent dans la contemplation de leur propre excellence. Pour châtier cette superbe, ʿAlî les exila sur la terre et les enferma dans des corps humains. Mais leur adhésion à la divinité de ʿAlî leur permettra de redevenir étoiles, après diverses transmigrations.

Comme les Druses, ils se divisent en deux classes : la masse des profanes (*ʿâmma*) et l'élite des initiés (*khâṣṣa*). L'initiation, à laquelle préside une sorte de parrain ou « oncle », se prolonge au moins neuf mois et ne commence pas avant l'âge de 18 ans. Le néophyte passe par une série d'épreuves au cours desquelles il reçoit l'initiation. Celle-ci est refusée aux femmes comme à tous ceux qui ne sont pas nés de père et de mère noṣairîs. Les ʿAlawîtes, obligés jadis à se dissimuler, ne possèdent pas d'édifices destinés au culte. Leur pays est pourtant couvert d'innombrables « qobbas », coupoles éclatantes de blancheur. Dressées au sommet d'une colline en vue, elles abritent les tombes de leurs saints et chefs religieux. Elles sont entourées d'arbres séculaires, devenus eux-mêmes l'objet d'un culte superstitieux. La religion de la masse profane consiste dans la visite à ces santons et dans les sacrifices qu'on y offre. Le peuple ʿalawîte est pratiquement retourné au culte des hauts-lieux, *sub omni ligno frondoso* (*Jérémie*, 2, 20). Pour l'initié, la religion consiste dans la révélation du sigle sacré « ʿAms », dans l'explication allégorique des livres religieux et dans les discussions et polémiques auxquelles ils donnent lieu entre sectes noṣairîes.

Issu de la Chî'a, consacré au culte de 'Alî, le noṣaîrisme a adopté plusieurs fêtes chî'ites. La plus grande est celle de « Ghadîr Khomm » l'*Etang* de Khomm. Elle commémore l'anniversaire du jour où, selon la tradition imâmite, Mahomet aurait solennellement institué 'Alî comme son vicaire. Cette donnée — contestée par les Sonnites — ne pouvait satisfaire la ferveur 'alide des Noṣairîs. A les en croire, le Prophète aurait proclamé alors que 'Alî était le « Ma'nâ », le *Sens*, à savoir, l'essence même de la divinité. Ils célèbrent également la commémoration de Karbalâ, mais sans la mise en scène théâtrale qui l'accompagne chez les Imâmites duodécimans.

Beaucoup plus inattendue — particularité unique chez les sectes musulmanes — est, chez les Noṣairis, l'adoption des grandes fêtes chrétiennes : celle de Noël (25 Décembre, vieux style), celle du Jour de l'an, de l'Épiphanie ou *Baptême* « Ghaṭṭâs » (du Christ), des Rameaux, de Pâques, de la Pentecôte. Ajoutez les emprunts au martyrologe des églises orientales : les fêtes de Ste Barbe, de St Jean Chrysostome, de Ste Catherine. Ils portent également des noms chrétiens — phénomène sans analogue dans l'Islam — : ceux de Matthieu, Jean (« Yoûḥannâ », forme chrétienne, substituée à la graphie musulmane, *Yaḥyâ*), Gabriel, Spiridon, (*Isbir*), Hélène, Catherine etc.

Les fêtes liturgiques se célèbrent parfois la nuit, pour mieux garder le secret — toujours entre les seuls initiés — dans une maison particulière, celle du notable noṣairî qui accepte de supporter les frais de la cérémonie. L'imâm ou officiant est choisi parmi les « chaikh ad-dîn », chef religieux, le pendant du « ra'îs al-'aql » chez les Druses lequel prend place entre deux ministres ou acolytes. Devant eux, on dispose des cierges, de

l'encens, des plantes odoriférantes et des coupes de vin. Un des ministres encense l'imâm et les assistants les plus rapprochés. Puis il passe l'encensoir au second ministre qui traverse les rangs de l'assemblée pour l'encenser. Des oraisons (*qoddâs*) sont récitées sur les coupes de vin qu'on vient également d'encenser. Les assistants se donnent mutuellement le baiser de paix. Après de nouvelles prières, l'imâm mélange une partie de sa coupe avec celle de son acolyte. A ce signal, tous les assistants vident les leurs et entonnent des chants religieux.

Il paraît difficile de ne pas remarquer l'analogie de cette liturgie avec les cérémonies de la messe chrétienne. Elle devient encore plus impressionnante quand on en rapproche cette remarque du catéchisme moṣairî. Ce recueil mentionne ouvertement « la consécration du vin » ; après quoi, il ajoute : « le plus grand des mystères de Dieu est celui de la chair et du sang dont Jésus a dit : Ceci est ma chair et mon sang ; mangez et buvez de cela, car c'est la vie éternelle. Le vin s'apelle *ʿAbdoun-noûr*, parce que Dieu s'y est révélé ». Sous les sultans Mamloûks d'Egypte, le serment imposé aux Noṣairîs renfermait ce passage : « si je me parjure, j'arracherai du sol les ceps de la vigne ».

D'après M. René Dussaud, les Noṣairîs présentent « l'exemple remarquable d'une population passant directement du paganisme à l'ismaʿîlisme. » Ainsi ils n'auraient jamais été chrétiens, « hypothèse bien aventurée » (Massignon). Il reste alors à expliquer ce phénomène complètement isolé dans l'histoire des variations de l'islamisme, à justifier l'adoption et la provenance d'emprunts, conservant une estampille si nettement chrétienne ; l'usage cultuel du vin, des cierges, de l'encens, le baiser de paix, l'emprunt d'un vocabulaire

liturgique *qoddâs, mîlâd* etc. franchement chrétien : tout un ensemble de fêtes et de cérémonies, jalousement éliminé dans les manifestations cultuelles de l'Islam, sans en excepter les sectes les plus éloignées de l'orthodoxie qoranique.

Le secret religieux est, s'il se peut, encore plus strictement observé que chez les Druses. Sa violation entraîne pour le coupable la peine de mort. Comme chez les druses, il leur est permis de se conformer extérieurement à la religion dominante ; chrétiens avec les chrétiens, musulmans avec les musulmans. « Nous, Noṣairîs, disent-ils parfois, nous sommes le corps et les autres cultes un vêtement. Or, le vêtement ne change pas la nature de l'homme et le laisse tel qu'il était. Ainsi nous demeurons toujours Noṣairîs, quoiqu'à l'extérieur nous adoptions les pratiques religieuses de nos voisins».

On leur a attribué, comme à leurs voisins et ennemis historiques, les Isma'ilis, des pratiques et des réunions licencieuses. Le profond secret dont ils entourent leurs cérémonies surtout celle de nuit, l'usage liturgique du vin devaient, avant tout aux yeux des musulmans, accréditer ces bruits malveillants. Le Mandat français a mis un terme aux vexations dont les accablait le régime turc. La liturgie noṣairîe y répondait par des malédictions à l'adresse de l'Islam et par des prières « pour la destruction de la puissance ottomane ».

De nos jours les « 'Alawîtes », participant au gouvernement de leurs montagnes où ils composent la majorité, n'hésitent plus à s'affirmer publiquement. Le Mandat français, qui a accordé aux Métoualis des tribunaux, jugeant d'après le rite dja'fari, a reconnu force de loi aux décisions des tribunaux religieux noṣairîs : faveur que la Turquie leur avait toujours refusée, les forçant à suivre le rite musulman officiel. Leurs femmes

ne sont astreintes à aucune pratique religieuse ; ils leur laissent une grande liberté de mouvements et ne les obligent pas à se voiler. Ils usent exceptionnellement de la licence qoranique d'épouser plusieurs femmes. Ils n'exercent aucune propagande et n'admettent pas de prosélytes. Leur littérature religieuse — polémique et poésie liturgique — témoigne d'une grande pauvreté intellectuelle, au moins dans les parties qui nous en sont connues. Leur principal livre sacré, le « Kitâb al-Madjmoû‘ », pâle décalque du Qoran, est divisé en seize sourates. Un autre « Madjmoû‘ » ou *recueil*, énumère et commente les fêtes liturgiques particulières à la secte et n'a pas encore été étudié au point de vue doctrinal. Ils forment une population de cultivateurs très actifs et sont répandus dans la Syrie du nord et du centre ; dans la Cilicie turque, ils seraient 80.000. Leur chiffre total s'élève à environ 300.000 adeptes.

Les ‘Alî-ilâhî. L'origine des Noṣairîs remonte à la fin du neuvième siècle. Leur système religieux était entièrement constitué quand survinrent en Syrie les premiers missionnaires druses, lesquels s'attaquèrent à leurs doctrines. Apparentée aux Noṣairîs avec lesquels on la confond parfois jusqu'à lui en appliquer le nom, est la secte beaucoup plus moderne — elle ne serait pas antérieure au XVII[e] siècle - des « ‘Alî-ilâhî » ou «‘Alî-allâhi », à savoir, *partisans du dieu ‘Alî*. Eux-mêmes se qualifient de « Ahl-i-Ḥaqq », *gens de la Vérité.*

Ils sont répandus en Anatolie, en Perse, dans le Turkestan et au sud de la Russie ; la Syrie du nord en compte environ 15.000, parmi les clans kurdes. ils forment dans ces diverses régions des groupes compacts, mais cherchent à se dissimuler, en s'adaptant, comme les Noṣairîs, et pour la forme, aux pratiques

confessionnelle de leurs voisins. Leur aire considérable de dispersion géographique, leur morcellement entre des nationalismes : kurde, turco-mongol, perse, dont les aspirations s'opposent violemment, le mystère dans lequel ils sont forcés de se confiner, avec des recueils religieux rédigés en turc, persan et kurde, tout cet enchevêtrement de circonstances défavorables, ne leur a pas permis d'arriver, — comme ce fut le cas chez les Noṣairîs — à une unité relative de doctrine et de pratiques cultuelles.

Ils sont donc divisés en nombreuses sectes. Leur liturgie rappelle celle des Noṣairîs. On y retrouve une sorte de communion rituelle où interviennent le pain et le vin. Tous s'accordent sur la divinité de ʿAlî. Ils le considèrent comme une des *sept* incarnations historiques de l'essence divine, mais ils persistent à attendre une dernière parousie. Ceux d'Anatolie, souvent appelés « ʿAlawîs » ou ʿAlawîtes et vulgairement « Qizillbâch », *têtes rouges,* ont des points de contact et leurs chefs religieux entretiennent des relations avec les Bektâchis et avec les Noṣairîs. Ces derniers les considèrent volontiers comme une de leurs sous-sectes, et c'est une des raisons qui ont poussé les Noṣairîs de Syrie à réclamer la dénomination officielle de ʿAlawîs.

Les concepts dogmatiques de ces ʿAlawîs anatoliens — en majorité de race kurde — pourraient se résumer ainsi. Il n'existe qu'une *Vérité,* « ḥaqq », à savoir, ʿAlî. Chez les mystiques, le vocable *Vérité* désigne le Dieu suprême. Ḥallâdj affirme son identité avec la *Vérité.* C'est donc à ʿAlî que remontent toutes les révélations; ʿAlî qui a parlé par l'organe de tous les prophètes. Tous, sans en excepter Moïse, le Christ, Mahomet tenaient leur mission prophétique de la grâce du dieu Alî. C'est donc à ʿAlî que se rèfère, en dernière

instance, l'enseignement ésotérique de tous les envoyés du Ciel. C'est également la conclusion que leur nom de « Gens de la Vérité » prétend proclamer.

Inutile d'ajouter que ces sectes — Druses, Noṣairîs, ʿAlî-ilâhîs — toutes issues de la *Chîʿa* ismaʿîlienne — n'ont plus rien de commun avec l'Islam, en dépit de quelques fêtes, d'une phraséologie qoranique et de certaines attitudes conventionnelles derrière lesquelles elles cherchent à dissimuler leur particularisme religieux. Voilà sans doute pourquoi leurs représentants n'ont pas été invités au « Congrès du califat » (voir plus bas), auquel les autres sectes : Ibâḍites, Imâmites duodécimans, Zaidites et même les Ismaʿîlis avaient été convoqués.

VIII. RÉFORMISTES ET MODERNISTES

Réaction et réforme. Un des traits caractéristiques de l'Islam, c'est son esprit conservateur. Il professe être la religion de la « Sonna », et de la Tradition. En dehors de la voie tracée par la « Sonna », *coutume*, du Prophète et suivie par les « pieux ancêtres » (*as-salaf* aṣ-ṣâliḥ), il ne connait point de salut. Toute innovation, « bid'a », toute dérogation à la Sonna lui paraît suspecte et synonyme d'hérésie tant que l' *idjmâ'* ne l'a pas sanctionnée. C'est le principe que proclame le qualificatif de *Sonnites*, adopté par les orthodoxes et celui beaucoup plus moderne de « Salafyya », à savoir, partisans et imitateurs des ancêtres *salaf, aslâf,* comme qui dirait les *Pères* de l'Eglise islamite.

Mais la vie ne se soucie pas de théories abstraites. L'Islam pour vivre, même en vivant au ralenti, a dû se plier aux conditions que subissent tous les organismes vivants. Comme eux, il s'est assoupli et adapté au milieu et aux circonstances ; il a admis des tempéraments et des compromis. Cette évolution, commencée peu après la mort du Prophète et à Médine même, au « berceau de la Sonna », *Dâr as-Sonna*, s'est continuée pendant tout le cours de l'hégire. Ces innovations, d'abord combattues — mentionnons l'imprimerie, autorisée seulement par des fetwas en 1729 — l'*idjmâ'* a fini par les

couvrir de son autorité. Pour les légitimer, il a découvert la théorie des « bid'as », innovations louables et salutaires.

Son intervention n'a pas désarmé la réaction orthodoxe. Toujours des zélotes se sont rencontrés qui s'assignèrent comme mission la *revivification* de la *coutume*, « iḥyâ as-sonna » et ne cessèrent de déclamer contre les abus introduits sous le couvert du *consensus*. Telle fut l'attitude adoptée par les Ẓâhirites ou *littéralistes*. C'est ensuite parmi les Ḥanbalites que cette réaction a toujours rencontré le plus persistant écho. Aucun échec ne les découragera. Ils ne reculeront pas davantage devant le prestige d'un Ghazâlî. Et pourtant l'opinion orthodoxe lui savait gré d'avoir, en montrant l'accord possible de la philosophie, de la théologie et de la mystique, travaillé efficacement à « la restauration (*iḥyâ*) des sciences religieuses », titre d'un de ses principaux ouvrages.

Ibn Taimyya. Le plus original, parmi tous ces protestataires, est sans contredit le polémiste syrien Taqî ad-din ibn Taimyya dont le nom a déjà été plusieurs fois prononcé. Son activité désordonnée déborda sur tout le domaine des disciplines islamiques. Impitoyable logicien, Ibn Taimyya, continuant la lutte d'Ibn Ḥanbal contre le *kalâm* (scolastique), se déclara contre les méthodes spéculatives que les Ach'arites et Ghazâlî avaient si opportunément mises au service de l'orthodoxie.

Il méconnut la valeur de l'*idjmâ'*, créé par l'accord laborieux des ulémas. Infatigable flaireur d'hérésies, il passa sa vie à dénoncer les nouveautés, à découvrir des hétérodoxies. Ennemi acharné des confréries mystiques, Ibn Taimyya que Dhahabî appelle « l'étendard

des ascètes », proscrivit non seulement la casuistique en jurisprudence, mais les honneurs rendus aux monuments, attestant le passage ici-bas du Prophète. Il condamna le culte des saints et de leurs tombeaux. Adhérent de l'école ḥanbalite, il réclamait contre les abus dénoncés par lui les sanctions les plus violentes, souvent la peine capitale. Ses pamphlets polémiques portent des titres suggestifs, comme *L'épée dégainée*, « Aṣ-ṣârim al-masloûl ». Sa droiture ne saurait être mise en question. Son tort fut de ne tolérer qu'un idéal religieux, celui qu'il s'était forgé. Ce zèle intempérant, alimenté par une incontestable érudition traditionnelle, ne pouvait que déranger le conservatisme des ulémas, ses contemporains. Ceux-ci jugèrent, au dire d'Ibn Baṭṭoûṭa, « qu'il avait le cerveau dérangé », victime du travers d'esprit qu'on a parfois appelé *odium theologicum*.

Aussi consuma-t-il la majeure partie de sa carrière agitée dans les prisons de l'inquisition musulmane, au Caire et à Damas — il mourut enfermé dans la citadelle de cette dernière ville — sans rien céder de son intransigeance, sans jamais interrompre, jusque dans les fers, ses polémiques de vive voix ou par écrit († 1328). Son disciple, le damasquin Ibn Qayym al-Djauzyya, passa par les mêmes épreuves et déploya la même activité indiscrète de polémiste. Il demeura quelque temps en prison pour avoir condamné le pélerinage d'Hébion au tombeau d'Abraham et des patriarches (1292-1350).

A tous deux écherra l'étrange aventure de se voir exaltés et cités, à la fois par les Wahhâbites et les progressistes modernisants. Ces derniers éditent ou rééditent les pamphlets les plus oubliés de l'implacable controversiste damasquin, Ibn Taimyya. Ils pensent ne pouvoir mieux attester leur reconnaissance pour les coups vigoureux qu'il a portés aux superstitions

introduites dans la pratique de l'Islam. A Damas, Ibn Taimyya, ennemi du ṣoûfisme, de son vivant, « fut enterré au cimetière des ṣoûfîs » (Dhahabî). Le sépulcre du grand adversaire du culte des tombeaux continue à recevoir les hommages des visiteurs.

Les Wahhâbites. Les sectes que nous avons étudiées dans le chapitre précédent doivent toutes — on l'a vu — leur origine à un différend politique, la question du califat. Au XVIII[e] siècle, un Arabe du Nadjd allait créer une nouvelle dissidence. Ce novateur, appelé Moḥammad ibn ʿAbdalwahhâb (1703-1791), naquit à ʿOyaina, modeste localité du Nadjd. C'est son père, l'uléma ḥanbalite ʿAbdalwahhâb, qui transmettra son nom aux Wahhâbites, quoique personnellement il fut loin d'approuver toutes les outrances puritaines de son fils. Sous sa direction, Moḥammad s'initia aux connaissances islamiques. Ses tendances novatrices, sa réprobation pour certaines observances de l'Islam traditionnel ne tardèrent pas à se donner jour, quand il partit pour le Ḥidjâz.

Il étudia quelque temps à Médine. C'est peut-être en cette ville qu'il s'enthousiasma pour les écrits d'Ibn Taimyya. Cependant il donnait libre cours à ses critiques pour les visites et les cérémonies accomplies au tombeau du Prophète. Après son retour et un bref séjour au Nadjd, il alla à Baṣra, d'où ses opinions exaltées le firent expulser. Fixé enfin en son pays, il s'adressa, mais sans succès, à plusieurs chefs arabes pour les gagner à sa doctrine. Vers 1745, il trouva accès auprès de Moḥammad ibn Saʿoûd, émir du Nadjd († 1768), lequel devint son beau-fils. Soutenu par ce dernier, il imposa moitié par persuasion, moitié de force, son credo, lequel devenu religion d'État au Nadjd, y sera propagé et

maintenu par le bras séculier. Les Bédouins durent s'incliner et prendre au sérieux la pratique de l'Islam.

Le novateur wahhâbite reprend toutes les thèses de son maître, Ibn Taimyya. Comme lui, pour ramener l'Islam à l'âge d'or du Prophète et des Compagnons, il prêche le retour aux deux « seules » sources de la révélation : le Qoran et la Sonna primitive, mais interprétées avec toutes les préventions wahhâbites. En théodicée, en exégèse et en traditions, il proscrit toute glose spéculative. Il accepte, à la façon des Ẓâhirites, le sens littéral du Qoran et du ḥadîth, toutes leurs tournures antropomorphistes, sans chercher à scruter le « kaif » ou modalité, sans s'arrêter même aux très discrètes atténuations admises par la théologie du juste milieu, celle des Ach'arites. Il condamne toutes les innovations par lesquelles l'islam a tenté de s'adapter aux situations changeantes, tout le laxisme introduit par l'esprit de progrès, par la mondanité et l'oubli de l'ancienne austérité. Qu'on ramène les mosquées à leur forme au temps du Prophète : donc sans mosaïques ni dorures, comme aussi sans minarets et sans *miḥrâb*, niche indiquant la direction de la prière. C'est l'antimodernisme dans toute sa rigueur et sous toutes les formes.

Les sultans ottomans — tel Morâd IV (1632-1640) — avaient commencé par proscrire le tabac et le café, jusqu'à ce que des fetwâs en eussent autorisé l'usage. Ibn 'Abdalwahhâb refuse de reconnaître cette légitimation par l'idjmâ'. Dans cette réprobation, il englobe la musique, le port des vêtements de soie, des bijoux d'or et d'argent chez les hommes. Avec la primitive tradition, les puritains wahhâbites approuvent l'*istisqâ*, prières pour obtenir la pluie en temps de sécheresse ; mais ils abominent d'aller demander la même faveur ou

toute autre au tombeau d'un saint, sans en excepteir celui du Prophète.

Sans condamner formellement — comme l'avait fait pourtant Ibn Taimyya — la visite à ce dernier monument, ils défendent d'y prier, de s'y livrer à la moindre manifestation de vénération religieuse. Ils interdisent également les processions et les prières publiques en temps de peste et autres calamités. « Nous proscrivons — écrivait au début du XIX[e] siècle Sa'oûd, émir du Nadjd, au pacha de Damas — nous proscrivons l'érection d'édifices sur les tombeaux, la confiance dans les saints, dans les prophètes et les martyrs ; ensuite les confréries des faqîrs, des derviches, en un mot le rôle d'intercesseurs qu'on attribue à de simples créatures. Ces convictions et ces institutions, nous les considérons comme entachées de polythéisme. Nous assimilons aux péchés graves, à l'égal du vin, le serment, sinon au nom d'Allah, les jeux de hasard... ! » Leur doctrine condamne comme idolâtriques l'attribution au Prophète de connaissances autres que la révélation, de supposer à une créature, prophète ou saint, un pouvoir de puissance, enfin toutes les coutumes superstitieuses : croyance aux présages, jours fastes ou néfastes etc.

Des polémiques, les Wahhâbites passèrent bientôt aux actes. Ils s'en prirent d'abord aux villes saintes de la Chî'a dont ils pillèrent les riches sanctuaires, à Nadjaf et à Karbalâ. Maîtres de l'Arabie centrale, ils s'emparèrent en 1803 et 1804 de la Mecque et de Médine. Ils y forcèrent les ulémas et la population à contresigner leur propre « takfîr », à reconnaître officiellement que, jusqu'à cette date, eux et les autres pays de l'Islam, avaient vécu dans « l'infidélité ». Non contents d'y démolir les mausolées et les coupoles érigées sur les

tombes, ils remplacèrent par des étoffes communes les voiles de soie, recouvrant la Kaʿba. A Médine, ils firent main basse sur les trésors accumulés au tombeau de Mahomet. Mais les ulémas locaux durent leur remettre des fetwas, justifiant cette audace et alléguant l'emploi des trésors dans l'intérêt de la population médinoise. Pendant plusieurs années, ils rançonnèrent les pélerins de la Mecque et finalement suspendirent le pélerinage. Il fallut soumettre par les armes les iconoclastes du Nadjd. La décadence de l'Empire ottoman obligea de confier cette mission au puissant pacha d'Égypte, Méhémet-ʿAlî. Lui et ses fils n'en vinrent à bout qu'après une campagne qui dura près d'un quart de siècle. L'émir wahhâbite fut conduit et exécuté à Constantinople.

Ibn Saʿoûd. Le silence s'établit alors autour des Wahhâbites. Ils se partagèrent en Nord et Sud, entre les deux dynasties rivales d'Ibn Saʿoûd et d'Ibn Rachîd dont les dissensions ont longtemps ensanglanté l'Arabie centrale. A la fin de 1921, ʿAbdal ʿAzîz ibn Saʿoûd, l'émir héréditaire du Najd méridional, réussit à vaincre son adversaire Ibn Rachîd, émir du Chammar ou Nadjd septentrional. Il a pris sa capitale Ḥâ'il et a réduit à l'impuissance le reste de la famille. En conflit depuis 1918-1919 avec Ḥosain ibn ʿAlî, Grand-Chérif de la Mecque et depuis 1916 roi du Ḥidjâz, Ibn Saʿoûd s'est emparé, pendant l'été de 1924, de Ṭâif et de la Mecque. Un an de blocus lui a livré le port de Djedda, dernier refuge du roi ʿAlî, devenu le successeur de son père, l'ex-roi Ḥosain. Ce succès a terminé l'existence de l'éphémère royaume chérifien du Ḥidjâz (1916-1925).

Ibn Saʿoûd, lequel avait, antérieurement à ces succès, pris le titre de *sultan*, en a appelé à un congrès mondial de l'Islam pour décider de l'avenir du Ḥidjâz

puis, sans attendre cette décision, s'est adjugé le titre de roi du Ḥidjâz, du Nadjd et de leurs dépendances. Ses victoires l'ont rendu le souverain le plus puissant de l'Arabie. Ses possessions touchent à l'Iraq, à la Palestine, à la Syrie, à la Mer Rouge et au Golfe Persique. Sa personnalité marquante s'est affirmée par la création des « Ikhwân », *frères* ou « Modayyina », comme ils s'appellent encore. C'est une confrérie de Wahhâbites activistes ; l'Anglais Philby l'appelle une « nouvelle maçonnerie ». Ils forment l'organisation propagandiste de la secte, les cadres des troupes d'Ibn Saʿoûd ; soldats d'élite en campagne, agriculteurs en temps de paix. On comptait au Nadjd environ 70 colonies agricoles créées par les Ikhwân. Au bout de sept ans, celle d'Artawyya avait 10.000 habitants (Philby).

Le prosélytisme wahhâbite a débordé sur les États arabes voisins du Nadjd, en Mésopotamie, dans l'ʿOmâm et en Somalie. La petite secte indienne des « Ahl al-Qorân », *sectateurs du Qoran*, rejette tout l'Islam traditionnel. Fondée en 1902, elle prétend ne se baser que sur le Qoran ; elle a organisé une nouvelle liturgie sans *adhân*, repousse la prière pour les morts etc. Les Indes comptent des groupements nombreux, rangés sous les dénominations variées de « Salafyya », de « Ahla l-ḥadith », de « Farâʾidyya » etc. Sans adhérer complètement au programme doctrinal des Wahhâbites, tous s'inspirent de leurs tendances réformistes. On observe le même phénomène chez certains intellectuels Nord-Africains. Ces communautés néo-wahhâbites — environ dix millions d'adhérants remuants et combattifs — visent à épurer l'islam indien des contaminations du polythéisme hindou.

L'erreur du wahhâbisme a été de nier ou du moins de limiter arbitrairement le rôle de l'*idjmâʿ*. Par leur facilité à anathématiser (*takfir*) tous les autres musulmans,

par leur prescription des inventions modernes, comme le télégraphe (v. p. 242), par les outrances de leur puritanisme somptuaire, les Wahhâbites se sont attiré les sévérités des Sonnites, non moins que par leurs violences contre les personnes de leurs adversaires, contre les monuments et les institutions traditionelles de l'Islam — excès que seuls leurs partisans essaient de contester ou de minimiser. En droit strict, ils ne constituent pas pourtant une secte, moins encore une hérésie proprement dite. Ils sont les *ultras*, les *intégristes* de l'Islam orthodoxe. Disciples d'Ibn Taimyya, ils forment l'extrême aile droite de l'école ḥanbalite. En ces dernières années, ils se sont d'ailleurs relâchés de leur primitive intransigeance, du moins dans les milieux officiels. On y abuse moins du reproche de polythéisme, « chirk », à l'adresse des Sonnites.

Au cours de leur récente conquête des villes saintes du Ḥidjâz, ils ont fait preuve d'une modération très relative, appréciable pourtant quand on la compare à leur attitude d'il y a un siècle. Des coupoles et des tombes surélevées ont encore été égalées au sol. Certains sanctuaires — comme celui du *maulid*, naissance du Prophète — furent déclarés apocryphes et désaffectés. A Mèdine, le cimetière vénéré du Baqî a été saccagé, mais le trésor du mausolée de Mahomet a été respecté. L'interdiction du café — boisson favorite du souverain wahhâbite — a été rapportée ou est tombée en désuétude. Les circonstances leur ont imposé d'autres concessions non moins significatives. Le sultan du Nadjd a ajouté à ce titre celui de roi du Ḥidjâz et ne se croit pas au bout de son rôle et de son ascension. Ainsi en 1927, il a adopté le titre de « roi du Ḥidjâz, du Nadjd et de leurs dépendances », échangé (1932) en celui de « royaume arabe saʿoudien ». Comme il en avait appelé au monde

musulman, sa politique comprend la nécessité de ménager l'opinion islamite et surtout l'Islam de l'Inde où il comptait jadis ses plus influents partisans. Le 2 juillet 1925, à l'issue du pèlerinage annuel, devant la délégation des ulémas indiens, il a émis la déclaration suivante dont tous les termes ont été habilement choisis :

« Je prends, devant Dieu et devant tous les musulmans, l'engagement de les inviter à s'attacher à la religion ancienne.... Ma croyance et ma profession de foi sont celles des *pieux ancêtres* ; mon rite (*madhhab*) est leur rite. Chaque fois qu'il existe un verset qoranique explicite ou un ḥadîth authentique, ou une prescription remontant aux quatre premiers califes ou confirmée par la conduite *unanime* des Compagnons du Prophète ; quand on peut constater l'accord entre les quatre imâms, fondateurs des rites juridiques, ou l'entente parmi les ulémas, leurs successeurs, et s'en tenant au Qoran et à la Sonna, dans tous ces cas, je n'adopte pas d'autre croyance et je professe ce qu'ont professé nos pieux prédécesseurs. »

On imaginerait malaisément un formulaire plus adroit. Les questions irritantes ont été écartées. La rédaction, tout en insistant sur l'accord doctrinal et après avoir mentionné l'*unanimité* des Compagnons, évite de définir le rôle qui revient à l'idjmâʿ et de déterminer le *terminus ad quem* de son extension chronologique. Dans ces conditions, Sonnites et Wahhâbites pouvaient s'y rallier. Voilà qui explique le revirement qui s'est opéré dans le camp orthodoxe, surtout depuis la création des nombreuses *râbiṭa*, sociétés qui invitent à une entente cordiale entre fractions musulmanes. C'est à peine si des voix isolées rappellent encore les fetwas qui ont jadis condamné les Wahhâbites sous la pression — on n'hésite plus à en convenir maintenant — des autorités

ottomanes. De nos jours, des écrivains sonnites, parmi les Salafyya surtout, entreprennent volontiers l'apologie de leur doctrine et les présentent comme des calomniés dont la réhabilitation est une œuvre de justice.

Plus inattendues devront paraître les sympathies wahhâbites des intellectuels et des modernistes musulmans. Leur scepticisme doctrinal semblait devoir les séparer des croyants sincères que sont les novateurs du Nadjd pour lesquels le progrès consiste essentiellement dans un retour au passé le plus lointain. Aussi dans une *fetwa* (Avril 1927) leurs ulémas déclarent qu'ils « ignorent la nature réelle du télégraphe et n'ont rien trouvé à son sujet dans les écrits des docteurs. Jusqu'à plus ample informé, ils s'abstiennent donc de condamner mais aussi d'approuver. Ils demandent la suppression des *qânoûn* (lois civiles) et des impôts non-canoniques et qu'on force les Chî'ites à abjurer leurs erreurs *idolâtriques*. Sans parler des fractions néo-wahhâbites de l'Inde, l'école du *Manâr* (v. pl. bas) est entièrement dévouée aux Wahhâbites. Ces sympathies se sont bruyamment donné jour à l'occasion des récents événements (1924-1925) qui ont révolutionné la situation politique au Ḥidjâz. Les modernistes s'étaient flattés de rencontrer dans les Wahhâbites d'utiles auxiliaires qui leur faciliteront la réforme de l'Islam dans la lutte contre les pratiques superstitieuses, lutte où ils procèdent avec la dernière énergie. En outre, les deux partis se rencontrent sur un autre point de leur commun programme : la volonté de fermer la Péninsule arabique à toute pénétration étrangère. Lequel l'emportera ? Les retardataires d'Arabie ou ceux qui proposent à l'Islam de brûler les étapes pour regagner l'avance perdue dans la voie des progrès modernes ? Le congrès de la Mecque (Juin 1926) a marqué le point de départ d'une rupture.

Les modernistes reprochent aux Wahhâbites leur incurable intransigeance et à Ibn Sa'oûd son manque de parole, en prenant, sans l'assentiment du monde musulman, le titre de roi du Ḥidjâz et en rattachant cette province au Nadjd. Pour les musulmans indiens, le Ḥidjâz relève de l'Islam universel et doit être administré en son nom.

Ahmadyya. Une plus récente tentative réformiste de l'Islam — elle date de 1880 — a abouti à la création d'une secte nouvelle, celle des « *Aḥmadyya* ». Le fondateur, dont elle a pris le nom — Mirzâ Gholâm Aḥmad († 1908) — natif de Qâdiân dans le Pundjâb (Indes) prétendit avoir découvert le véritable tombeau du Christ, lequel, après avoir échappé aux embûches des Juifs de Palestine, aurait trouvé un asile aux Indes et y serait mort. Cette *trouvaille* servit de point de départ à la secte des « Aḥmadyya ».

Ses trois principales nouveautés sont sa christologie, sa théorie du Mahdi et celle du Djihâd. C'est à cette dernière surtout qu'il doit son apparence de réforme islamique. Il remanie arbitrairement, non seulement la christologie de l'Évangile, mais encore celle du Qoran. Si ce recueil (**4**, 154 etc.) nie la crucifixion, il affirme d'autre part que le Christ n'est pas mort, mais que «dans sa toute puissance, Allah l'éleva auprès de Lui, que tous les Scripturaires croiront en lui avant sa mort et qu'au jour du Jugement, il servira pour tous de témoin »

Un ḥadîth, exploité par les aspirants au titre de Mahdi, annonce l'apparition d'un restaurateur de l'Islam, à l'aurore de chaque nouveau siècle. Gholâm Aḥmad se donna pour ce réformateur, apparaissant à la veille du XIVe siècle de l'hégire (1880 J. C. = 1299 H.). « Dieu l'a suscité pour la régénération de l'humanité à

notre époque, conformément aux prédictions de tous les grands prophètes du monde : Mahomet, Jésus-Christ, Daniel, Isaïe et autres prophètes de la Bible, ainsi que des grands prophètes de l'Orient, comme Krishna, Zoroastre, Boudha et autres », (Lettre à l'auteur de Yoûsof ʿAlî, secrétaire privé *to His Holiness the Khalifat ul-Masih*, à savoir le successeur de Gholâm Aḥmad, en date du 18 Avril 1927). Il réunit la double mission du Messie et du Mahdî, lesquels, dans le système des Aḥmadyya, seraient un seul et non deux personnages, comme imaginent les Sonnites. Le Mahdî-Messie des Aḥmadyya a horreur du sang. A l'encontre de ce que professent les Wahhâbites indiens, d'humeur aggressive, la guerre sainte doit être menée principalement avec des armes spirituelles. Mais on laisse entrevoir — les circonstances venant à changer — l'emploi de moyens plus énergiques.

La secte compte des adhérents principalement au Pundjâb. Les évaluations oscillent entre 75.000 et un demi-milion. Ce dernier chiffre, manifestement exagéré, est fourni par les Aḥmadyya. Ils possèdent quelques mosquées en Europe (Angleterre, Allemagne) et aux Etats-Unis ; ils éditent des feuilles périodiques et des tracts de propagande. La secte aspire à devenir comme une religion universelle « non seulement pour la réforme de l'Islam, mais pour la régénération des Hindous, des mahométans et des chrétiens ». Les Aḥmadyya n'ont rencontré aucun succès dans les pays et centres musulmans, qui les ont excommuniés. En Afghanistan, on les condamne à mort, comme apostats de l'Islam.

Après la mort du fondateur, ils se sont divisés en deux fractions nettement adverses. La plus ancienne, celle des Qâdiân, demeure sous la conduite de son fils et continue son enseignement. La seconde, dont le centre

est à Lahore, ne considère le fondateur que comme un réformateur (*modjaddid*). Elle cherche à se rapprocher de l'Islam sonnite, sans renoncer à agir sur les sectes hindoues. Sa principale originalité consiste dans son esprit de prosélytisme. Elle a mis sur pied une organisation missionnaire très moderne, comme n'en ont jamais possédé les autres communautés musulmanes. Ce propagandisme s'exerce principalement dans les colonies africaines. On lui doit des tracductions du Qoran en anglais — celle-ci condamnée par sentence des ulémas de l'Université d'Al-Azhar, au Caire — et autres langues : ourdou, malais etc. En sa qualité de Mahdi, le chef des Aḥmadyya primitifs, Messie, Jésus revenu sur terre, aspire au titre de calife, tout en se reconnaissant le loyal sujet de sa Majesté Britannique. Comme il est bien vu des autorités anglaises, à cause de ses opinions plus modérées, les adversaires de l'Aḥmadisme l'accusent d'être au service de la politique anglaise.

Le Bâbisme. Si la réforme wahhâbite est une réaction, un retour au passé, celle du *Bâbisme* allait amener la création d'une nouvelle religion. Dans le milieu surexcité de l'imâmisme persan, un rêveur religieux, originaire de l'Arabie orientale (province d'Al-Aḥsâ), le « chaikh » Aḥmad Aḥsâ'i (1753-1826) avait fondé une nouvelle école chî'ite, celle des « *Chaikhîs* ». Elle s'inspirait de données panthéistes et poussait jusqu'au fanatisme le culte de l'imâm caché dont elle annonçait la prochaine parousie. Les Chaikhîs, dès leur apparition, furent violemment combattus et persécutés par les docteurs duodécimans, surtout par les « Akhhârîs » dont ils relevaient l'absence de critique dans les traditions. Les Chaikhîs compteraient aujourd'hui 250.000 sectateurs. C'est du milieu chaikhî que sortira

le bâbisme ; il emprunte aux Chaikhîs leurs doctrines outrées sur les imâms, causes efficientes de la création, hypostases de l'Etre suprême, lequel, incompréhensible, ne peut être compris que par leur intermédiaire — ensuite les données sur le Mahdî ainsi que la théorie isma'ilienne sur l'Intelligence universelle.

Le fondateur du bâbisme, le *sayyd* — donc un descendant du Prophète — 'Alî Moḥammad, né à Chirâz (Perse) en 1821, se donna comme une émanation de cette Intelligence. En lui habitait l'esprit du Mahdî et des prophètes. *Bâb*, porte, est un qualificatif éminemment chî'ite. Dans la Chî'a, 'Alî et les imâms après lui sont la *porte* de la science ésotérique, du sens intime et voilé de la religion dont ils conservent le dépôt. Cette porte sera réouverte pour tous les croyants, quand réapparaîtra l'imâm caché. 'Alî Moḥammad commença donc par adopter le titre de *Bâb*, d'où le nom de ses sectateurs. Il était, lui, la porte de communication entre les fidèles et l'imâm caché, au nom duquel il poursuivit la refonte radicale de l'Islam ou plus exactement de l'Islam imâmite. Car il n'est pas prouvé que le regard du *Bâb* ait dépassé l'horizon de la Chî'a duodécimane.

Le Bâb en déprécie les pratiques rituelles et disciplinaires. Il démolit l'édifice juridique, laborieusement élevé par les vieux maitres, pour lui substituer ses propres conceptions. Contre les Sonnites, l'imâmisme, avec plus de virtuosité que de succès, avait manié le procédé tendancieux du *ta'wîl*, de l'interprétation allégorique. A son tour, le Bâb reprend la méthode allégorique. Il l'applique non seulement au texte du Qoran, mais aux dogmes demeurés communs aux deux grandes fractions islamiques : le Jugement, le Paradis, l'Enfer, la Résurrection, comme l'avait déjà fait l'isma'ilisme.

Il préconise l'égalité des deux sexes, supprime

l'obligation du voile pour les femmes, la circoncision, les ablutions, il démolit la théorie des impuretés légales, celle sur les lois somptuaires, interdisant les bijoux aux hommes, etc. Il admet un intérêt pour les marchandises vendues à terme. Le chiffre 19 correspond au nombre des lettres arabes qui composent la formule complète de la *Bismillah*. Ce chiffre joue un grand rôle dans le bâbisme : jeûne annuel de 19 jours; année divisée en 19 mois; les mois en 19 jours; lire journellement 19 versets du « Bayân ».

Le *Bayân* ! Tel est le nom du recueil contenant la réforme bâbiste. Il est rédigé dans le style du Qoran — lequel a manifestement servi de modèle au Bâb — mais dans une phraséologie ampoulée et contournée jusqu'à l'obscurité. « L'on devine par intuition le sens de l'ensemble » (E. Blochet). Par ailleurs ce livre est animé par un souffle plus libéral et plus moderne. Le Bâb prend garde seulement de le présenter comme le dernier mot de la révélation nouvelle. D'autres, assure-t-il, viendront après lui pour la reprendre et la compléter.

Telle est du moins l'interprétation des *Béhaïstes*. Mais ils étaient, nous le verrons, intéressés à présenter le Bâb comme un simple précurseur de leur chef de file, Bahâ Allah. Il peut se faire que, comme l'auteur du Qoran avec la théorie des versets *abrogeants et abrogés*, le Bâb ait voulu simplement se réserver l'opportunité de revenir sur son œuvre et d'annoncer plus explicitement son propre et définitif avènement. Ses adversaires ne lui en laissèrent pas le temps. Mais avant de disparaître, il se déclara lui-même le Mahdi et l'imâm attendus par les Chî'ites.

Le Béhaïsme. Au mois de Juillet 1850, le Bâb fut exécuté par sentence du gouvernement persan. Après

cette mort, un de ses disciples, Bahâ Allah, la « splendeur d'Allah », né en 1817, s'arrogea la mission de reprendre par la base, l'œuvre du maître disparu. Le demi-frère de Bahâ Allah, connu sous le nom de Ṣobḥ-i-Azal, « l'aurore de l'Éternité », semble bien avoir été désigné par le Bâb comme son successeur officiel. Il voulait conserver en substance la primitive doctrine bâbiste. Il fut violemment évincé par Bahâ Allah. Leur rivalité dégénéra en un schisme déclaré ; elle aboutit à des assassinats qui décimèrent les rangs des « Azalîs », comme on désigna les adhérents à la minorité des protobâbistes ou continuateurs et disciples du Bâb.

Le Bâb n'avait songé en définitive qu'à une réforme de la Chî'a imâmite, celle des duodécimans, telle que l'avait constituée une évolution plusieurs fois séculaire. Pour y réussir, il avait eu recours à des expédients médiocrement originaux. Il s'était contenté d'utiliser et de combiner plus ou moins adroitement les principes posés par les sectes chî'ites : imâmisme, millénarisme, isma'îlisme, chaikhisme. Bahâ s'affranchit résolument de ces entraves. Il fonda une religion nouvelle, le « Béhaïsme », ainsi appelée de son nom.

Il se présenta comme l'émanation de la divinité, l'apôtre de la révélation définitive, non plus seulement pour la Chî'a ou pour l'Islam, mais pour toute l'humanité. Cette prétention le conduisit à faire table rase de toutes les conceptions imâmites, conservées par le Bâb, lequel ne fut plus considéré que comme un simple précurseur du Béhaïsme. Il supprima les dernières pratiques, la liturgie, les ministres du culte, à savoir les derniers liens qui rattachaient encore le Bâbisme à l'Islam.

La nouvelle révélation se trouve contenue dans le « Kitâb aqdas » *le très saint livre*. C'est un nouveau et

pâle pastiche du Qoran. Bahâ le compléta par une série de missives officielles adressées aux chefs des gouvernements, y compris ceux d'Europe. Ces élucubrations prêchent la paix et la fraternité universelles. Les guerres sont réprouvées. On y préconise, bien avant la Société des Nations, l'établissement d'un tribunal universel, l'adoption « d'une langue mondiale à choisir ou à créer, afin de mettre fin aux malentendus entre les nations, les races et les religions. » La monogamie est recommandée, la bigamie tolérée, mais comme l'ultime concession en législation matrimoniale. Chacun prie quand et où il voudra. Donc pas d'édifices cultuels. Il y aura des lieux de réunion ou *Machriq al-adhkâr*, Orient des *dhikr* ou récollections. Les mortifications corporelles sont interdites. Le béhaïsme ne connaît pas d'aliments interdits ; « tout est permis, excepté ce qui répugne à l'intelligence humaine », estimée d'après les critères de la raison béhaïste. Les ressources de la communauté consistent dans les amendes, ensuite dans la taxe d'un 19e, prélevé une fois pour toutes sur le capital des adhérents.

ʿAbbâs-effendi, fils aîné de Bahâ, né en 1844, succéda à son père, mort en 1892. Il adopta les titres de « ʿAbdalbahâ », *serviteur de la splendeur* et de « Ghoṣn Aʿẓam », *Suprême Branche*, abrégé de « Ghoṣn Allah al-Aʿẓam ». Du vivant de son père, lequel passa sa vie en prison ou dans la retraite, il avait déjà assumé la direction des Béhaïstes. Comme l'avait fait son père, ʿAbbâs entra, lui aussi, en collision avec son demi-frère, Maḥammad ʿAlî, surnommé « Al-Ghoṣn al-Akbar », *Branche majeure*.

Fixé à Caïffa et à Acre (Palestine), où le gouvernement turc l'avait, sur l'intervention de la Perse, interné

avec son père, ʿAbbâs a encore accentué le caractère cosmopolite, pacifiste et humanitaire du béhaïsme, ainsi que ses aspirations à devenir une religion universelle. « L'humanité est *une*... l'attachement fanatique à une religion, à une race, à une patrie, détruit cette unité... On doit se libérer des croyances traditionnelles pour s'en tenir aux principes de la religion divine. » Il s'est senti encouragé à persévérer dans cette voie, surtout depuis le succès inespéré de sa propagande en Amérique.

Les Béhaïstes dissidents, qui ont suivi son frère, Moḥammad ʿAlî s'appellent « Mowaḥḥidoûn », *Unitaires*, et sont excommuniés par les adhérents de ʿAbbâs. Il ne subsiste plus qu'un modeste groupe de bâbistes purs, demeurés fidèles à la doctrine primitive du Bâb. Quant aux « Azalîs » (v. p. 248), persécutés et décimés en Perse (1906-1912), on en compterait environ 50.000. Ces deux fractions représentent le parti conservateur ou orthodoxe dans le mouvement, inauguré par le Bâb Sayyd ʿAlî Moḥammad. Telle est également l'attitude adoptée, dans le béhaïsme, par les adhérents très peu nombreux de Moḥammad ʿAlî ou *Unitaires*. En définitive, ʿAbbâs a créé une nouvelle révélation, issue directement du Béhaïsme. Dans ce deuxième avatar religieux du bâbisme, ʿAbbâs figure en qualité de Messie et de fils de Dieu.

La Syrie ne compte que quelques centaines de Béhaïstes, anciens émigrés ou exilés de Perse et fixés autour du centre Acre-Caïffa, lequel exerce sur les adhérents l'attraction de la Mecque et de Médine sur les musulmans. Les adeptes sont répandus principalement en Perse où leur nombre s'élève au total de 650.000. C'est là une estimation de source béhaïste. Dans la crise que traverse l'imâmisme persan, libéralisme et béhaïsme

se trouvent pratiquement confondus. Juifs et Parsis sont autorisés à adhérer au béhaïsme, sans renoncer à leurs communautés. D'après le *Moslem World*, les Béhaïstes en Perse ne dépasseraient pas le total de 11.000, (n° janv. 1932). Enfin, bon nombre de béhaïstes des diverses nuances finissent par aller grossir l'armée de plus en plus nombreuse en Perse des agnostiques et des indifférents.

Parvenue au stade où l'a conduite ʿAbbâs-effendi, l'évolution béhaïste avec ses emprunts disparates aux monothéismes bibliques, à l'humanitarisme, au pacifisme, à l'internationalisme — il réclame l'institution de l'arbitrage obligatoire, un « Parlement de l'humanité » — ce syncrétisme d'origine bâbiste n'offre plus rien de commun avec le Qoran. Son originalité doctrinale demeure toutefois médiocre. Il n'en prétend pas moins « réaliser l'idéal le plus élevé ; résumer les meilleures tendances du christianisme, du judaïsme, de l'islam, de la maçonnerie, du théosophisme... »

En revanche, son importance politique ne serait pas à dédaigner pour l'avenir de l'Orient, en supposant toutefois que les statistiques de la secte sur le nombre imposant des Béhaïstes méritent d'inspirer confiance. Le meilleur connaisseur européen de la question bâbiste, Edward Browne, affirmait que « la puissance laquelle, en se conciliant leur Pontife suprême à Acre, réussirait à utiliser leur organisation en Perse, pourrait s'assurer une énorme influence en cette contrée. »

Ils sont quelques milliers d'adhérents aux États-Unis. L'Allemagne compte quelques groupes peu compacts de Béhaïstes. Leur introduction dans le milieu américain est due à la propagande du D[r] Ibrahim Georges Khairallah, un Libanais chrétien ; né à Bḥamdoûn (1849), un des premiers élèves du collège

américain de Beyrouth et fixé aux Etats-Unis. Après une visite à Acre, en 1898, il fut amené à rompre avec ʿAbbâs et se déclara en faveur de son rival et frère Moḥammad ʿAlî. Mais il ne réussit pas à entraîner à sa suite la mojorité des béhaïstes américains. Ces dilettanti religieux d'Outre-Atlantique, tout en applaudissant par snobisme aux théories humanitaires du prophète d'Acre, n'ont garde de rompre avec leurs « congrégations » protestantes dont ils continuent à fréquenter les temples et à soutenir financièrement les œuvres. Leur nombre semble demeuré stationnaire.

Par ailleurs les contributions des disciples américains ont permis à ʿAbbas-effendi d'accentuer sa propagande. Lui-même a visité les Etats-Unis en 1912. Il est mort à Caïffa (nov. 1921). Il avait reçu du gouvernement britannique le titre de *Sir*. Le Haut-Commissaire anglais de Palestine fut présent à ses funérailles. ʿAbbâs n'a laissé que des filles. Son petit-fils, Chauqî Rabbânî, étudiant à Oxford, a été proclamé son successeur, mais n'a pas réussi à grouper autour de sa candidature l'unanimité des Béhaïstes, anciens adhérents de ʿAbbâs effendi.

Le problème contemporain du califat. Le Qoran ignore l'organisation du califat. Quant à l'ancienne tradition, elle se contente de réclamer pour son titulaire une origine qoraichite. On a vu plus haut quel rôle l'Islam orthodoxe assigne au califat : mission de centralisation intérieure et de défense contre les dangers du dehors. Certains y voient en outre un organe de validation pour les institutions canoniques, prière, contrats, mariage, etc.

Lentement élaborée par les juristes, depuis les temps de Mâwardî (XI[e] siècle), la théorie des attributions

du califat avait passé de la spéculation des écoles dans certains manuels de *fiqh* et de là dans les *ʿaqaʾid* ou catéchismes. Elle y figurait parfois avec la note de « farḍ kifâya », *devoir de suffisance*, obligeant collectivement la communauté musulmane. Notation grave, puisque c'est la même que ces recueils appliquent à l'obligation du pélerinage, un des cinq piliers de l'Islam. Elle explique la confusion commise par les Occidentaux, y compris les orientalistes, lesquels assimilèrent parfois le califat à la Papauté.

Le sultan ʿAbdulḥamid (1876-1908) en avait profité pour intensifier ṣon action panislamiste. Après sa chute, les Jeunes-Turcs reprendront la théorie ; ils s'en autorisèrent pour faire reconnaître par la diplomatie européenne la « puissance spirituelle » du sultan-calife et à lui assigner comme un droit de regard et de protectorat sur l'Islam mondial. La grande guerre marqua un déclin pour ces idées et pour le prestige extérieur du califat. Son appel aux musulmans étrangers pour le djihâd resta sans écho. Cependant, au lendemain de l'armistice, quand les Alliés occupèrent Constantinople et qu'il fut question d'amputer la Turquie, ce n'est pas le danger menaçant le califat, c'est l'idéal nationaliste qui souleva les Turcs d'Anatolie. Seuls, les musulmans des Indes adressèrent un appel à l'Islam mondial et créèrent des comités pour « la défense du califat ». Leurs chefs proclamèrent théâtralement qu'à aucun prix ils ne laisseraient « vaticaniser le calife ».

Le 1er nov. 1922, la *Grande Assemblée nationale* d'Angora par un simple décret enleva au sultan-calife de Stamboul avec le titre de sultan tout pouvoir temporel. Les musulmans indiens ne bougèrent pas. Le 3 mars 1924, la même Assemblée d'un trait de plume supprima le califat ottoman et condamna l'ancien

titulaire à l'exil avec tous ses parents : membres de la famille sultanienne. Deux jours après, le 5 mars, le roi Ḥosain ibn ʿAlî, Grand Chérif de la Mecque, se proclama calife. La prise de la Mecque par les Wahhâbites (13 oct. 1924) entraîna la chute du roi Ḥosain et la vacance du califat. ʿAli, le successeur éphémère de Ḥosain, ne reprit pas le titre califal.

Nous ne pouvons que constater la faible réaction du monde musulman devant la suppression brutale du califat par les Kémalistes. Le « comité indien pour la défense du califat »s'avisa de demander des explications à Moustapha Kémal, Président de la République Turque. Il en reçut cette réponse : « Le rêve séculaire, caressé par les musulmans, que le califat doit être un gouvernement islamique englobant tous les musulmans, n'a jamais pu devenir une réalité. Il est devenu, par contre, une cause de dissension, d'anarchie et de guerres fratricides entre les croyants. Mieux compris, l'intérêt de tous a désormais tiré au clair cette vérité : que le devoir des musulmans consiste à posséder des gouvernements distincts et indépendants. Le véritable lien spirituel entre eux, c'est la conviction que *tous les croyants sont frères* ». (Qoran, **49**, 10).

On ne saurait contester à cette réponse le mérite de la franchise. Elle proclame sans ménagements oratoires la faillite de la théorie du califat traditionnel et propose de le remplacer par le lien de la fraternité entre peuples musulmans, chacun s'occupant de ses propres affaires. L'idée fera son chemin. Quant aux protestations des Vieux-Turcs et des Kurdes d'Anatolie, elles furent étouffées dans le sang. Des deux derniers califes ottomans, successivement déposés, le premier, Moḥammad VI Waḥîd ad-dîn (1916-1922), a abdiqué en faveur du roi Ḥosain ibn ʿAlì, ancien souverain du Ḥidjâz.

Son remplaçant, ʿAbdulmadjîd (1922-1924), s'était d'avance déconsidéré, en acceptant d'une Assemblée, sans mandat *ad hoc*, un califat amputé du pouvoir temporel. Il n'en continua pas moins dans l'exil, à maintenir ses droits au califat

Sous prétexte de sévir contre les partisans des califes déchus, les Kémalistes ont décrété la suppression de toutes les confréries, confisqué leurs biens et fermé leurs lieux de réunion. C'est à peine si, en dehors de la Turquie, une voix s'est élevée — celle d'un partisan du roi-calife Ḥosain, — pour proclamer « en état d'irrégularité un Islam, privé de calife. Que devient la prière canonique du Vendredi pour tous ceux qui mettent, comme condition de validité, qu'elle soit autorisée par l'imâm », à savoir le chef suprême de la communauté ?

Les pays arabes se sont alors trouvés partagés entre deux tendances : celle des Hâchimites du Ḥidjâz et celle des Wahhâbites. Ces derniers, conformément à leurs principes démocratiques, n'avaient, jusqu'en ces derniers temps, accordé aucune attention au califat. C'est là une constatation déconcertante chez ces puritains qu'on considère comme les intégristes de l'Islam et comme les dépositaires de sa plus antique doctrine. Si les Wahhâbites sont revenus un instant sur cet exclusivisme, s'ils ont consenti à mentionner dans leur programme préparatoire au congrès de la Mecque, (juin 1926), le problème califal, c'est à la suite d'une pression exercée par les puissants comités des Indes qui les avaient si efficacement soutenus dans leur guerre contre les Hâchimites. Mais ils protestent contre la tendance qui voudrait assimiler le califat à « une fonction spirituelle (waẓîfa roûḥyya), et en faire le monopole d'une race ou d'un groupe ». Les Khâridjites ne parleraient pas autrement.

Nationalisme. Dans la plupart des pays musulmans, un phénomène récent, l'éveil du nationalisme, a singulièrement refroidi l'enthousiasme pour la reconstitution organique et l'unification de l'Islam ; mission qu'on voudrait assigner au califat. Le nationalisme est en train d'étouffer le panislamisme. Le droit musulman n'a pas la notion d'une nationalité raciale. Jadis chaque croyant se considérait comme citoyen-né de l'Islam et son pays, comme une province de l'*omma*, de la *nation* islamique. Ce sentiment va en s'affaiblissant, au grand désespoir des vieux conservateurs. Il cède la place au *phylétisme*, à la théorie de la race, au concept de la solidarité ethnique. L'empire du sang, de la communauté des mœurs, de l'histoire et de la langue reprend le dessus.

Les nationalistes musulmans : turcs, arabes, persans, égyptiens, etc. succombent à la tentation de se replier sur leur milieu immédiat et sur leur passé historique. Ils ne considèrent plus comme des « siècles d'*ingorance* » (djâhilyya) et de barbarie la période antérieure à l'hégire. En ce point, ils rompent résolument avec les traditions historiques de l'Islam et de l'Arabie. Nationalisme *linguistique* aussi : Turcs et Persans éliminent les vocables arabes de leur lexique où ils abondent. Les musulmans turcs et touraniens se montrent fiers de leurs aïeux païens : les Scythes, Attila et les Huns, Tchingiz Khân et les Mongols, Qoubilaï Khân, le conquérant mongol de la Chine. Dans la Perse de nos jours, la nouvelle génération s'efforce d'oublier le passé musulman pour penser aux grands ancêtres de la préhégire : les Achéménides, les Parthes, les Sassanides, les héros légendaires, Rustem, Isfendyâr, etc. Les Egyptiens rappellent avec fierté la gloire de Pharaon maudit par le Qoran : mouvement qualifié de *pharaonisme* et honni par les *Salafyya* et les vieux conservateurs.

Cette évolution dans les idées rend l'opinion islamite accessible aux suggestions des Kémalistes d'Anatolie : à savoir que « l'intérêt mieux compris des musulmans est de posséder des gouvernements séparés », de promouvoir chacun leur idéal particulier et de travailler en paix à réaliser leurs aspirations nationales. Avec raison M. L. Massignon attire l'attention sur ce que « l'usage outrancier du principe des nationalités par les musulmans renferme de particulièrement pernicieux pour l'Islam. » Lui faisant écho, le chaikh égyptien Taftazânî rappelle que l'islam condamne le nationalisme et le régionalisme. Les nationalistes n'en ont cure. Beaucoup se désintéressent de la querelle du califat ou se déclarent, en principe, partisans d'une pluralité de califats locaux : ce qui est la négation de la thèse traditionnelle.

Restent les réformistes et les partisans d'une solution démocratique. Cette solution, ils la trouvent dans un retour à la « choûrâ » de l'Islam primitif, à la période *élective* des quatre premiers califes qu'ils considèrent comme l'âge d'or de l'Islam et du libéralisme le plus éclairé. Après les déceptions qu'ils ont éprouvées avec les Kémalistes, les comités indiens « pour la défense du califat » se sont ralliés à ce programme. Il entrevoit la création d'un Conseil suprême de l'Islam. Le calife n'en serait que l'administrateur délégué. Les avis diffèrent sur les pouvoirs de ce Conseil : les membres seront-ils renouvelés annuellement ou nommés à vie ? Les plus modérés voudraient limiter leur compétence aux questions religieuses. Les plus avancés, sous l'influence des communistes musulmans de Russie, parlent de leur conférer des pouvoirs dictatoriaux, à la façon des soviets moscovites. Nous avons analysé plus haut la thèse radicale de l'uléma ʿAbdarrâziq.

Un projet, destiné à résoudre la crise de califat et qui risque de la compliquer, c'est la réunion d'une sorte de concile, ou, si l'on aime mieux, d'un congrès interislamique.

Congrès interislamique. L'Islam ignore, on l'a vu, la réunion des assemblées conciliaires ou synodales. On pourrait ajouter que sa constitution y répugne. Il prétend y suppléer par l'intervention toute spontanée de l'*idjmaʿ*. Faut-il supposer qu'au milieu des complications actuelles le jeu de l'idjmâʿ ait perdu de son ancienne souplesse comme aux siècles où l'Islam vivait au ralenti ? L'heure est-elle venue de rouvrir à deux battants « la porte de l'idjtihâd » ? Il est certain qu'aux premiers siècles de l'hégire, la proposition d'une réunion conciliaire aurait soulevé le soupçon d'hérésie, « *bidʿa* » ; on n'eût pas manqué d'y dénoncer une contrefaçon chrétienne. « Adoptez le contrepied des usages, en vigueur chez les *Scripturaires* ». Ainsi s'exprime un ḥadîth, attribué au Prophète. Ce dicton rend fort bien le sentiment de l'Islam traditionnel et ses tendances conservatrices.

Un uléma syrien, Saʿîd al-Karmî, grand-qâḍi en Transjordanie, n'a pas manqué de tabler sur cette antinomie. Il observe, avec raison, que la réunion de congrés pour dirimer les questions religieuses « est une innovation inouïe dans les annales de l'Islam ». Il avoue avec infiniment d'à-propos, avoir cherché vainement à lui découvrir une légitimation dans la législation islamique. « Si l'on lui connaissait un seul précédent, comment expliquer que personne, jusqu'à ce jour, ne s'en soit souvenu ni ait songé à l'alléguer ? Les occasions n'ont pourtant pas manqué, surtout en ces derniers temps, quand il s'est agi de légaliser la reconnaissance

ou la déposition des sultans ʿAbdulʿaziz, Mouràd, ʿAbdulḥamîd, Rechâd, Moḥammad VI Waḥid ad-dîn. Est-ce que dans ces circonstances la religion n'était pas en jeu ? N'existait-il pas alors, au sein de l'Islam, des personnages, chargés de *nouer et de dénouer* dont on devait prendre conseil ? Convenait-il alors de laisser le califat, comme un jouet, aux mains suspectes des Jeunes-Turcs ? S'est-on seulement inquiété de discuter si dans ces multiples successions de sultans-califes, les stipulations canoniques avaient été observées ? Comment expliquer que les ulémas aient alors gardé le silence » ? Voilà les questions que l'uléma Saʿid al-Karmi a adressées à ses collègues d'Al-Azhar, partisans d'un congrès. Toutes restèrent sans réponse.

En Turquie même, tous n'ont pas approuvé la déposition de Moḥammad VI ni la mutilation arbitraire du califat ottoman, votées par la *Grande Assemblée nationale* d'Angora. Les conservateurs estiment que le califat n'est pas assimilable à une monarchie constitutionnelle. Ils trouvent illégale la dissociation du califat et du sultanat, enfin le transfert du pouvoir califien à une collectivité comme l'*Assemblée* d'Angora et son intrusion dans les questions religieuses. Quant à ʿAbdulmadjîd, au lendemain de sa chute, tout en ne réclamant du califat que l'exercice des prérogatives canoniques, il en a appelé à la décision d'un congrès de l'Islam. Il a été reconnu, en qualité de calife, en Egypte, aux Indes et ailleurs. On a vu plus haut que les comités indiens pour « la défense du califat » ont remis eux aussi la solution du problème à un congrès. Mais leur adhésion se subordonne à une condition qui déborde notablement le litige primitif. Ils souhaitent que la réunion statue d'abord sur un ensemble de réformes urgentes, destinées à réaliser une coordination confessionnelle.

On comprendra les appréhensions que cette dernière condition suscite chez les *Salafiyya*. Ces derniers, réformistes modérés, se prétendant à la fois conservateurs et progressistes, acceptent en principe le programme indien ou plutôt ils s'y résignent pour ne pas rester isolés au milieu de l'adhésion générale. Mais ils ne se sentent pas rassurés sur l'issue du congrès interislamique. Ils se demandent si les discussions n'aboutiront pas à accroître la confusion et vu l'absence d'autorité centrale qui aura la force de résister à la poussée du laïcisme et des partis de gauche.

Pour mettre fin à l'indécision, le Recteur de l'Université d'Al-Azhar avait pris sur lui de convoquer le congrès au Caire, pour le mois de mars 1925. Aussitôt ont surgi des contreprojets ; les protestations se sont multipliées. On a blâmé l'initiative et contesté le droit des ulémas azharites. « L'Egypte, ont opposé les objectants, ne jouit pas de l'indépendance politique ». Ils proposent donc d'aller siéger en Turquie ou dans l'Afghanistan. De son côté et sous la pression de ses partisans indiens, le sultan wahhâbite Ibn Sa'oûd a lancé un appel, invitant les musulmans à se réunir à la Mecque, sous le prétexte de régler le sort des lieux saints de l'Islam. Ce sort n'était-il pas déjà fixé ? Puisque Ibn Sa'oûd s'était proclamé roi du Ḥidjâz et refuse d'évacuer le pays. En présence d'un désaccord aussi caractérisé, la date du congrès égyptien a dû être différée. Dans l'enchevêtrement des propositions, des partis et des comités, on ne s'entendait ni sur le programme du futur congrès, ni sur les membres, ni sur le lieu de convocation.

Une condition essentielle de succès, c'est d'assurer à la réunion le caractère de l'*œcuménicité*. Comment s'y prendrait-on ? Dans le très actif « Comité indien du

califat », figurent des Chîʿites de marque, et parmi eux l'Aghâ-Khân, le chef des Ismaʿîlis. Pourrait-on se dispenser d'inviter leurs coréligionnaires ? Leur adjoindrait-on les Zaidites, les moins chîʿites parmi toutes les sectes imâmites ? Admettre les dissidents, c'est s'engager à leur accorder le droit de vote, à les traiter sur le pied d'égalité ; bref leur octroyer un brevet d'orthodoxie ! En d'autres termes, c'était rompre avec tout le passé de l'Islam historique.

Les mêmes questions se posent pour les Kémalistes d'Anatolie, pour les Musulmans de Russie et d'Asie Centrale, travaillés par le bolchevisme et acquis aux institutions républicaines. Fera-t-on appel aux musulmans du Maroc, — ceux-ci ont leur calife — ou encore aux partisans attardés des deux derniers sultans ottomans et à ceux du roi Ḥosain ? Mais pour ces derniers, le problème du califat n'existe pas ou se réduit à un retour au passé. Avec l'admission des Kémalistes et des musulmans, originaires des républiques soviétiques, c'est la porte grande ouverte aux revendications laïques et même communistes. Ces complications justifient amplement chez les conservateurs l'absence d'enthousiasme pour le projet de congrès interislamique. L'expérience devait montrer si et comment il réussirait à s'adapter au système de l'Islam traditionnel.

L'essai, tenté au Caire, n'a pas été encourageant. Le congrès interislamique, projeté depuis des années, a fini par s'y tenir au mois de mai 1926, au milieu de l'indifférence la plus complète de l'opinion musulmane. Il a rassemblé une quarantaine d'ulémas et de délégués, représentant non des pays mais des associations privées. La majorité des invitations envoyées était restée même sans réponse. Les congressistes ont délibéré à huis-clos sur la nature du califat et sur les qualités

requises chez son titulaire. En fin de compte, ils ont constaté la dislocation de la *omma*, de l'ancien internationalisme religieux, au sein de l'Islam et l'avènement du nationalisme avec la création d'États musulmans, différents par leurs institutions et leurs tendances politiques, mais tous jaloux d'affirmer leur indépendance.

Cette constatation les a amenés à déclarer que toute solution pratique en matière du califat leur paraissait prématurée. En attendant, ils conseillent la création d'une organisation interislamique. Elle comporterait une commission centrale, au Caire, représentant tous les pays, ainsi que des comités nationaux, faisant fonction de comités exécutifs. Ces comités régionaux seraient également chargés de résoudre les difficultés en matière religieuse, jusqu'à la réunion d'un nouveau congrès intermusulman au Caire. Le chaikh Moḥ. Rachîd Riḍâ, directeur de la revue *Al-Manâr*, invite les musulmans à ne pas se décourager. Il estime qu'il faudra de nombreux congrès et « plusieurs dizaines d'années pour remettre debout une institution que l'assaut des siècles a renversée. » Telle semble également avoir été la conviction des congressistes réunis à la Mecque (Juin 1926) ; puisque sans même avoir ouvert le débat relatif au califat, ils ont jugé à propos de rédiger les statuts des futurs congrès interislamiques qu'il est question de convoquer annuellement à la Mecque, à l'occasion du pèlerinage. Aucune suite n'a été donnée aux résolutions prises dans ces deux congrès.

Après le spectacle de deux congrès interislamiques, fonctionnant parallèlement et affectant de s'ignorer, on comprendra l'effarement des musulmans qui se demandent avec inquiétude si l'expédient *conciliaire* n'ouvrira pas une nouvelle source de division au sein de l'Islam. Le congrès interislamique, réuni à Jérusalem (Déc. 1931)

avait pour objectif principal d'aider les musulmans palestiniens dans leur lutte contre le Sionisme. A la demande des gouvernements islamites, le ploblème du califat a été rayé du programme. Seul celui du Yémen était représenté officiellement. Les autres se sont abstenus.

Le modernisme. Les essais de réforme, étudiés plus haut, ont abouti à des sectes séparées ou même à la création de religions nouvelles, tel le béhaïsme. Il reste à signaler les courants d'opinion modernistes qui, de nos jours agitent l'Islam, et tout spécialement le monde de l'orthodoxie sonnite. Ils y ont dans les milieux intellectuels déterminé une crise intérieure laquelle, au jugement de la revue *Al-Manâr*, risque de devenir « plus funeste que l'offensive des Croisades. Celles-ci avaient sonné le ralliement parmi les musulmans. La crise moderniste, lutte d'idées et de principes. met le trouble dans leurs rangs et les dresse les uns contre les autres. Jouets de leurs ennemis. ils se déchirent de leurs propres mains ».

Dans l'Orient islamique, le modernisme est né du contact avec la civilisation européenne. Il apprit aux musulmans combien eux, « le peuple élu », au dire du Qoran, ils étaient demeurés en retard, principalement dans le domaine de la technique et des sciences naturelles. Rien ne les avait préparés à cette brusque révélation. L'humiliation qu'en ressentit leur amour-propre ébranla chez les dirigeants et les intellectuels la confiance illimitée qu'ils avaient jusque-là accordée au savoir islamique traditionnel. Ils en rejetèrent la responsabilité sur « la fermeture de l'idjtihâd » sur l'intransigeance des ulémas réactionnaires et ne pensèrent plus qu'à regagner l'avance perdue, persuadés qu'il leur suffisait

de brûler les étapes et, pour la technique exclusivement, de se mettre à l'école de l'Europe. Désormais parmi les thèmes débattus dans la presse périodique figurera le suivant : « quelles sont les causes du *déclin* (inḫiṭâṭ) de l'Islam et comment y remédier » ? La réponse est généralement : « par la diffusion des connaissances modernes ».

« Je ne puis croire, écrit un intellectuel musulman, que Dieu ait fermé les portes du progrès devant son peuple élu pour parvenir au plus haut point où l'homme puisse atteindre. Je me refuse à admettre que Dieu veuille que toutes les nations, sauf les musulmans, travaillent à rechercher les lois les mieux appropriées à l'espèce, à la religion, au temps, et que, tandis que leur puissance scientifique et littéraire grandit par cet effort, sa nation choisie se voit interdire tout recours au libre examen et à l'expérimentation : enfin que sa Providence lui interdise tout moyen de briller dans la mêlée des nations entreprenantes ». Reste à savoir ce qui subsistera encore de l'Islam traditionnel après son adaptation à la culture occidentale. C'est la question préalable qu'on oublie de poser. Le réalisme permet déjà d'y donner une réponse partielle.

Les foyers principaux du modernisme musulman se trouvent aux Indes, en Egypte et en Turquie ; si toutefois celui de Turquie mérite encore ce nom, au stade où il est parvenu, à la remorque du laïcisme kémaliste. Tous les modernistes marchent d'accord dans la lutte contre les superstitions. Les moins avancés parmi eux ont assumé la mission de montrer l'accord complet entre l'Islam « sainement compris, » et les progrès, les aspirations des temps modernes. Ils protestent que seuls des malentendus ont laissé croire à leur antinomie et ils se proposent de les dissiper. « On se serait donné

le tort d'accorder une valeur absolue à des détails d'importance secondaire, d'ériger en lois immuables et éternelles des règlements inspirés par les nécessités momentanées d'une époque déterminée ». Comme exemple de réformes accomplies, ils allèguent la suppression de l'esclavage ; ils oublient qu'elle n'a été que partielle et imposée par l'Europe.

Une considération qui leur est commune à tous et qu'ils développent avec une prédilection marquée, c'est le principe de « l'évolution historique, laquelle régit les sociétés humaines ». Ce principe, ils pensent le retrouver dans la « *sonnat Allah* », à savoir, « le plan providentiel observé dans l'histoire des nations », auquel, assurent-ils, le Qoran renvoie et (**33**, 62) rend hommage, loi dont Mahomet se serait déclaré le partisan. Ils soutiennent que la « maṣlaḥa », l'*intérêt supérieur* de l'Islam doit l'emporter même sur un « *nâṣṣ* », texte formel, sans excepter le Qoran, mais devenu lettre morte. Cette lettre, ils entendent la vivifier par un esprit nouveau. « Dieu, auteur de la révélation qoranique, ne peut vouloir la stagnation de la société humaine dont il est également l'auteur. En dehors des dogmes révélés, il n'existe pas de textes irréformables, donc pas de lois intangibles ». Pour diriger les relations de la vie sociale, il y a place seulement pour des règlements assez souples pour s'adapter aux exigences toujours changeantes du temps. Il faut d'après eux, dans la *Charîʿa* distinguer des préceptes « universels » et d'autres « spécifiques ». Ceux-ci valables pour une période et un milieu déterminés.

C'est convenir que les modernistes, ceux-là même appartenant à la nuance modérée, réclament impérieusement la réouverture de « la porte de l'idjtihâd », la révision de l'exégèse qoranique traditionnelle, la liberté de discussion et l'indépendance de jugement vis-à-vis

des décisions des quatre rites orthodoxes. Qu'on ne leur oppose pas l'accord établi entre les docteurs des siècles passés. Cette entente, assurent-ils, serait avantageusement remplacée par un autre accord, un « idjmâ‘ » nouveau, lequel tiendrait compte des besoins nouveaux.

D'autres modernistes plus audacieux — tel l'Hindou Khudâ Bukhch — affirment que le Prophète a procédé au petit bonheur, en s'inspirant des circonstances. D'autres enfin assimilent Mahomet à n'importe quel autre législateur humain. A ce titre, le Prophète était en droit d'exiger l'obéissance. Mais ses successeurs, ayant hérité du même droit, étaient qualifiés pour amender ou compléter son œuvre législative. D'après cette théorie, l'Islam n'est qu'un code de discipline morale, un recueil de vérités religieuses. Il n'a pas à s'immiscer dans les questions de politique et de législation humaines. « Les choses d'ici-bas, affirment-ils, présentent trop peu d'importance aux yeux d'Allah pour qu'il ait jugé à propos d'en confier le règlement à un prophète ; et les prophètes les estiment trop a leur juste et très mince valeur pour avoir consenti à s'en préoccuper ».

Au dire de l'uléma ‘Alî ‘Abdarrâziq, « on cherche vainement, dans la carrière de Mahomet, la moindre trace d'organisation politique ». Simple conception et idéal de vie spirituelle et religieuse, l'Islam, comme tel, ne forme pas un État, moins encore un État-Église. Il ne peut donc prétendre régenter la société civile, ni revendiquer une juridiction extérieure ni réclamer des juges et des tribunaux spéciaux. En revanche, le gouvernement des quatre premiers califes n'avait aucun caractère religieux. D'où il suit que la législation et la « Sonna » qu'on leur attribue, celle de ‘Omar en particulier, doivent être considérées comme des institutions humaines, à savoir, transitoires et susceptibles d'amendement.

Après cette esquisse sommaire des tendances générales du modernisme musulman, personne ne s'étonnera de voir l'intérêt qu'il témoigne, non seulement à la sociologie, mais encore à ce qu'il appelle « la philosophie des religions » à savoir, l'histoire comparée des religions. Des chaires commencent à être érigées, des livres sont composés pour promouvoir « l'étude critique et comparée des religions ». Inutile d'observer que cette critique s'inspire d'un autre esprit que celui auquel nous devons les compilations ultra-conservatrices d'Ibn Ḥazm, de Chahrastânî et des anciens hérésiologues musulmans.

Aux Indes. C'est en terre d'islam, le plus ancien foyer moderniste. Ses créateurs ont jugé opportun d'arborer, en guise d'enseigne, l'appellation de néo-moʿtazilites, destinée à dissimuler leur rationalisme. A les entendre, ils ne visent qu'à rénover et rajeunir les doctrines du moʿtazilisme. Et pour commencer, une fiction gratuite leur permet d'annexer à ce système ancien une théorie, chère à tous les modernistes musulmans ; celle de l'évolution historique. La vérité c'est que ni les Moʿtazilites ni les autres théoriciens musulmans n'ont jamais soupçonné la théorie de l'évolution en aucun domaine.

Un des plus actifs protagonistes du modernisme indien fut le sayyd Sir Aḥmad Khân Bahâdor (1817-1898), fondateur à Aligarh (1875) du *Mohammedan anglo-oriental College*, depuis érigé en Université. Il est auteur d'un commentaire sur le Qoran et de nombreux écrits où il défend les principes de la nouvelle école. « Allah, affirment les adeptes, a renfermé les préceptes de l'Islam dans les limites d'une législation souple et susceptible de développements ultérieurs ». Très éclectiques

en matière de traditions, ils ne s'embarrassent pas des ḥadîth, quand ceux-ci ne cadrent pas avec le progrès moderne. Ils n'hésitent pas alors à les déclarer apocryphes ou à les réfuter, en recourant à la critique interne. Ici encore leur argumentation, toute subjective, manque de logique et ne craint pas, au besoin, de défigurer l'histoire. C'est ainsi que, pour les besoins de la cause, ils nous décrivent le milieu médinois du premier siècle H. et le règne des quatre premiers califes comme s'inspirant des tendances du libéralisme le plus avancé. Un journal indien, « Al-Ḥabl al-matîn » (27 mai 1915), nous montre, dans l'entourage immédiat du Prophète, Fâṭima et ʿAicha discutant les problèmes les plus abstrus de la philosophie scolastique.

D'après eux, Mahomet se serait montré l'adversaire de l'esclavage. Si on a pu s'y méprendre, c'est pour avoir interprété de travers les textes du Qoran qui semblent légitimer cette institution et considérer son existence comme normale dans la société humaine. Quant aux ḥadîth, allégués en sa faveur, Aḥmad Khân Bahâdor leur accorde tout juste la même créance « qu'aux *Mille et Une Nuits* et à la légende de Ḥâtim Ṭayy ». Khudâ Bukhch raisonne à peu près de même pour éliminer l'interdiction de l'intérêt dans le commerce d'argent. On voit la méthode d'argumentation, adoptée par l'école indienne. Par contre, elle admet la force probante du ḥadîth, chaque fois que ce dernier cadre avec ses préférences évolutionnistes. Elle refuse de reconnaître l'autorité du *consensus* ou *idjmâʿ*, si on vient à le lui opposer. « Accepter l'infaillibilité et l'immutabilité de l'idjmâʿ serait admettre arbitrairement une législation indépendante de celle du Prophète ». D'où la conclusion, commune à tous les modernistes

et dont ils se promettent de grands résultats, qu'un nouvel idjmâ' peut annuler et réformer l'ancien.

De cette école indienne est issue, en 1911, une version anglaise du Qoran. Les sourates s'y trouvent disposées, non pas, comme dans les éditions officielles, d'après leur longueur et le nombre de leurs versets, mais d'après l'ordre chronologique de leur émission, du vivant de Mahomet. Innovation aventureuse ; l'ordre chronologique — celui de Nöldeke p. ex. — ne pouvant être établi que conjecturalement et par à-peu-près. Mais elle atteste l'audace et l'initiative des novateurs qui n'ont pas reculé devant la réprobation de l'orthodoxie. Le *djihâd* et son caractère permanent les gênent considérablement comme ils gênent les Aḥmadyya. A les en croire, le Qoran n'envisageait que la guerre défensive et ses recommandations ne vaudraient que pour la période de la vie du Prophète.

Leur centre scientifique se trouve dans l'université musulmane d'Aligarh. Après la mort d'Aḥmad Khân Bahâdor, le sayyd Amir 'Alî, l'auteur chî'ite († 1928) de *The spirit of islam* (1902), s'est montré un des plus remuants interprètes de leurs doctrines. Il reproche en termes très vifs aux ulémas réactionnaires la folle prétention de « cristalliser des règlements édictés à l'usage d'une société patriarcale », — comme était celle de l'Arabie préislamique — et cela à l'encontre des intentions du Prophète, « cet homme supérieur lequel a proclamé l'empire de la raison et la loi de l'évolution sociale ». Il mourut en 1928, comblé d'honneurs par le gouvernement anglais dont il se montra toujours partisan dévoué.

En Égypte. Beaucoup plus récent, le modernisme égyptien a une histoire bien différente de celle du

modernisme indien. Il est issu de la tentative de renaissance et de réforme islamique des *Salafyya*. Ce dernier parti fut fondé, en 1883, par l'agitateur panislamite Djamâl ad-dîn al-Afghânî (1839-1897), et par son plus brillant disciple l'Egyptien Moḥammad ʿAbdoh, né en 1849, mort en 1905, grand-moufti d'Égypte. Comme Afghânî a peu écrit, il est difficile de nous expliquer l'incontestable influence qu'il a exercée, entr'autres sur Qâsim Amîn, l'initiateur du féminisme musulman égyptien.

A l'encontre du modernisme indien, lequel poursuit une adaptation aux progrès du siècle, et se rallie provisoirement au régime anglais, l'école des Salafyya, dans sa campagne réformiste, prétend, en dehors de la technique moderne, ne rien devoir, ne rien emprunter à l'Europe, dont elle redoute l'emprise pour la cohésion et l'indépendance des peuples musulmans. C'est une façon de néo-wahhâbisme. Elle demeure foncièrement inféodée au programme du nationalisme arabe. Cette école proclame le déclin de l'Islam, elle gémit sur sa stérilité «doctrinale, depuis l'époque de Ghazâlî» (Moḥ. ʿAbdoh), mais se dit en mesure d'y remédier, en le ramenant à un Islam primitif, forcément idéalisé, à l'esprit du Qoran et à la tradition authentique. Dominée par la phobie de l'Occident, acquise au programme panislamite, l'école des Salafyya se montre hostile aux courants nationalistes qui agitent les milieux musulmans et effritent l'unité séculaire de la communauté, (*omma*). Elle préconise la fusion en une seule des quatre grandes écoles juridiques, la réunion des sectes musulmanes dissidentes en une vaste concentration ou association islamique, capable de tenir tête à l'Europe et « de lutter contre sa culture et son impérialisme envahissants ».

Lord Cromer soupçonnait Moḥ. ʿAbdoh d'être un « agnostique », ʿAbdoh a cru pouvoir concilier en sa personne deux attitudes : celles du croyant et du rationaliste. Il se proclamait fidèle à une doctrine, pour en avoir retenu les formules, les dehors et les rites, mais soigneusement vidés de leur ancienne signification. Ce compromis rationaliste maintient la nécessité d'une révélation surnaturelle et d'autre part se prononce en faveur de la liberté humaine. Avec de multiples atténuations, et de prudentes circonlocutions Moḥammad ʿAbdoh commença par exposer son programme progressiste dans une série de conférences très remarquées à l'Université d'Al-Azhar. Ce furent, dans l'Islam égyptien, les premières manifestations publiques de l'évolutionisme religieux et du modernisme. Bientôt l'opposition des ulémas réactionnaires força le conférencier à y renoncer. Alors il aida son élève favori, le Syrien Sayyd Moḥammad Rachîd Riḍâ, à fonder (1897) la revue mensuelle « Al-Manâr », *le Phare*, laquelle devait servir d'organe doctrinal au parti. Rachîd Riḍâ, lequel se proclame « Arabe et Qoraichite », est un fanatique admirateur d'Ibn Taimyya ; il n'a fait qu'accentuer dans les derniers temps les tendances wahhâbites de l'école. Comme son maître, il a le mérite de connaître la force du courant d'idées modernes et essaie de les tourner en réaction contre l'Occident.

Le *Manâr* professe que « le véritable islam admet tous les progrès du siècle, pourvu qu'on ne s'en tienne pas à un unique rite juridique. « Tout est dans le Qoran et dans la Sonna authentique ». Le problème se borne à découvrir dans leur texte plus que millénaire l'équivalent des concepts et des idées modernes. Les *Manâristes* excellent dans cette opération délicate. On connaît les scrupules que cause aux musulmans timorés

la législation prohibitive, développée dans la *Charî'a* sur les images. Une fatwâ du chaikh 'Abdal'aziz Châwîch, passant outre à l'*idjmâ'*, déclare que cette interdiction n'avait de valeur qu'aussi longtemps que subsista le danger d'un retour au polythéisme. Le Manâr (XX, 274-275) ajoute cette considération pratique : les sciences ne peuvent se passer de figures et pas davantage l'art militaire, la police etc. Comment concevoir les progrès de l'électricité et de la machinerie sans les arts du dessin et tout ce qui s'y rapporte ? Leur intervention ne saurait donc être que légitime : telle est sa conclusion.

Le Manâr condamne les subtilités, toute la casuistique des quatre écoles. Il leur reproche la légèreté avec laquelle elles ont édicté des lois, sans tenir compte de l'avenir. Leur désaccord, leurs discussions stériles, il les compare « aux querelles des théologiens byzantins, pendant que Mahomet II *le Conquérant* campait sous les murs de Constantinople ». Sa logique se refuse à admettre que la vie contemporaine puisse être immobilisée par une législation, élaborée pendant les trois premiers siècles de l'hégire ni que la recherche (idjtihâd) soit interdite en face de problèmes nouveaux et en des questions qui intéressent la vitalité et l'existence même de l'Islam.

Sur ce point, et sur quelques autres, le Manâr se sépare tacitement des Wahhâbites avec lesquels il s'entend dans la lutte contre les superstitions et contre l'influence étrangère. Comme eux, il préconise la suppression des « maulid » avec leur aspect de « foires tumultueuses ». Il propose, si on ne veut les supprimer, d'occuper les confréries de ṣoûfîs à des œuvres d'utilité publique : bienfaisance, instruction, etc. Son ironie s'attaque surtout au culte des tombeaux de santons

et à leurs visiteurs qu'il traite de « qoboûryyon », *tombolâtres.*

D'accord avec les modernistes des divers pays musulmans, les Salafyya concluent à la nécessité d'une réforme. Entre les deux, il n'y a parfois que le ton qui diffère et aussi le choix des arguments. Pour les derniers, tout se bornerait à une épuration de la religion antique, débarrassée enfin de la gangue des abus et des superstitions. Quant aux modernistes, comme leurs confrères indiens, ils sacrifient sans regrets les « traditions prophétiques » y compris la collection des « Six Livres ». La tactique des Salafyya s'efforce de sauver ces vénérables documents par l'insertion de commentaires et de gloses pseudoscientifiques.

C'est ainsi que « la réalité du mauvais œil », attestée par Mahomet dans Bokhârî, le Manâr (V. 947) l'attribue à « des effluves magnétiques ». Si le Prophète a nié la « transmissibilité des maladies infectieuses », ce serait d'après la même revue (V. 358-359), pour maintenir, contre les dénégations des païens, l'intervention directe de la Providence divine dans les affaires de ce monde. Quand la Sonna interdit de quitter une région contaminée, « ce serait dans le but de circonscrire l'extension du foyer épidémique ».

Le Manâr retrouve dans le texte du Qoran les théories modernes les plus audacieuses, sans en excepter le transformisme de Darwin. « Allah *roule* la nuit sur le jour et le jour sur la nuit » (39, 7). C'est, d'après le Manâr (XXVIII, 175) affirmer la *rotondité* de la terre. Les *djinn* représenteraient l'activité des agents microbiens. Ce vocable ne signifie-t-il pas étymologiquement ce qui est *caché* ? Le Qoran (05, 4) y aurait fait une autre allusion dans « les oiseaux *abâbîl* », lesquels anéantirent l'armée des Abyssins en marche contre

la Mecque. Quand, dans ce recueil, il est question de la fondre, c'est l'électricité qu'il faut comprendre. Moḥammad ʿAbdoh et ses disciples affectent de citer Leibnitz, Spencer, Auguste Comte, Berthelot, Tolstoï, le Dr Gust, Le Bon. Ce dernier est le grand favori des apologistes musulmans contemporains. Ils proposent de remplacer par le phonographe les « deux témoins » requis par le Qoran. D'après eux, le recours aux rayons X tiendra lieu avantageusement de la « ʿidda », le répit qoranique (**65**, 4) de trois mois, imposé à l'épouse divorcée (Manâr, XXI, 78).

Il n'est pas toujours aisé, on le voit, d'établir une ligne de démarcation entre les programmes des progressistes et des modernistes. Décidée à ne jamais perdre formellement le contact avec l'orthodoxie, l'école du Manâr — laquelle, comme tous les Salafyya, est antimoʿtazilite — tient à se distinguer par la nouveauté et l'inattendu de ses explications. Mais quand il est question du Qoran, les modernistes affectent de n'en parler qu'avec respect et évitent de mettre en question son caractère de livre révélé. Tous rivalisent de zèle dans l'apologie de l'Islam. A l'actif des institutions qoraniques, ils exploitent volontiers les excès dénoncés par la campagne antialcoolique et la recrudescence des divorces dans les sociétés chrétiennes. Les progressistes surtout se disent forts de prouver que pour la liberté de conscience, les *droits de l'homme*... et les autres « conquêtes » de la civilisation moderne, l'Islam se trouvait en avance de plusieurs siècles sur l'Europe chrétienne.

Avec une méritoire énergie, tous progressistes et modernistes, s'élèvent contre la polygamie. Mais comment tourner le texte du Qoran (**4**, 3) lequel admet le chiffre de quatre épouses ? « Ce passage, reprennent-ils, n'envisage qu'une situation exceptionnelle ; il n'y peut

être question que d'une simple permission. Or, personne n'oserait contester à l'État le droit de retirer les permissions, quand il les juge nuisibles au bien public». Cette tolérance, le Qoran lui-même l'a d'ailleurs rendue caduque, «puisqu'il l'a entourée de conditions, humainement parlant, irréalisables (cf. **4**, 128). Pitoyable échappatoire, au dire de Khudâ Bukhch. Mieux vaut convenir franchement que la polygamie se concilie malaisément avec la vie et l'éducation familiale. Il incombe donc aux autorités religieuses d'étudier ce problème. « Comme la religion a en vue le bien de la société, quand une institution produit des effets nuisibles, il est hors de doute qu'elle doit être modifiée, adaptée aux nécessités de l'époque... D'où il suit, conclut le Manâr (XII, 572), que la polygamie est absolument illicite ». Les modernistes indiens avaient abouti à la même conclusion et ceux de Turquie l'ont inscrite dans un texte législatif. Tous s'entendent pour affirmer que, judicieusement interprété, le Qoran, non seulement proclame la complète égalité des deux sexes, mais que, dans ses efforts pour élever le niveau de la femme, il aurait dépassé toutes les autres confessions. La suppression de l'esclavage, imposé par l'Europe, a d'ailleurs profité à l'épouse musulmane, en la débarrassant des concubines et de l'eunuque.

Nous avons mentionné précédemment l'opinion des modernistes égyptiens lesquels assimilent Mahomet à tout autre législateur ou contestent à la législation qoranique le droit de circonscrire l'évolution de la société civile.

En Turquie. A cause de ses tendances avancées en politique et de son opposition à l'absolutisme gouvernemental, le modernisme fut étroitement surveillé

sous le règne d'Abdulḥamîd. Il ne trouva la liberté de manifester sa vitalité qu'après la chute du sultan (juillet 1908). Il se distingue des autres modernismes, éclos en terre d'Islam, par son étroite subordination à tout un programme de revendications nationalistes, auxquelles, après l'intermède des Jeunes-Turcs, les Kémalistes apportèrent les dernières réalisations. Avant l'avènement de ces derniers, voici quelle était, en Turquie chez les musulmans, l'attitude des partis en face du problème religieux.

Les vieux conservateurs se montraient opposés à toute innovation et entendaient maintenir l'Islam tel que l'avaient constitué treize siècles d'existence. Ce parti se trouva désarmé devant la poussée des *nationalistes* et des *réformistes*. Comme certains modernistes égyptiens, les nationalistes turcs nourrissaient de vagues sympathies pour l'Islam, « religion historique du peuple turc », mais ne visaient à rien moins qu'à modifier sa législation politique et sociale pour l'adapter à celle des pays modernes sans égard pour la Charî'a. Leurs innovations audacieuses préparèrent la voie aux bouleversements révolutionnaires des Kémalistes. Les réformistes souhaitaient des améliorations et prétendaient, par delà l'Islam traditionnel, remonter à l'Islam primitif. Leur programme se confondait, dans les grandes lignes, avec celui des *Salafyya*. Nationalistes et réformistes reconnaissaient tous la nécessité de réorganiser l'enseignement religieux du peuple, avec cette différence que les premiers entendaient le laïciser partiellement et le confier à l'État, sans passer, comme prétendaient les réformistes, par le contrôle du chaikh al-islâm.

Les nationalistes turcs ont lentement travaillé à « désarabiser » la religion musulmane : ils ont protesté

contre l'usage exclusif de la langue arabe dans les cérémonies du culte, ensuite contre l'intrusion des traditions et des coutumes arabes et bédouines dans la législation sociale et religieuse de l'Islam. Ils plaçaient sur le même pied que la *Charî'a* les *Qânoûns* ou codes de lois édictés par les sultans ottomans. « Seul l'obscurantisme, disaient-ils, pouvait s'obstiner à leur dénier la même valeur, comme il avait causé l'échec des timides réformes, tentées par les *Tanzimât* » au XIX[e] siècle.

Pour les réformistes turcs, le programme religieux primait tout. Leur représentant le plus autorisé fut le prince égyptien, Sa'îd Ḥalîm pacha, ancien Grand-vizir, mort à Naples, où il s'était retiré après la guerre mondiale. « Pour prévenir la crise intérieure de l'Islam », lui aussi proclame la nécessité d'une réforme religieuse. Cette réforme se bornera à « une *réislamisation* ; elle se conformera aux dogmes, à la morale, à l'idéal social et politique de l'Islam ». Ce retour à l'Islam primitif sera-t-il un recul ? Non sans doute, puisque ses partisans se font forts de « l'assouplir opportunément aux besoins du temps et du milieu ». Ne dispose-t-on pas d'une panacée ? En utilisant judicieusement l'*idjtihâd*, « on peut indéfiniment créer des lois adaptées au progrès des âges et aux besoins des peuples ».

Dans une étude, écrite en turc et intitulée « Islâmachmaq », *Réislamisation*, le prince égyptien résume les aspirations du parti réformiste turc. Cette étude contient l'apologie du mahométisme, présenté comme la religion définitive de l'humanité. « Libre de toute pression extérieure, elle remet aux plus vertueux, aux plus sages et aux plus instruits la direction de leurs semblables ». Dans l'opinion des réformistes turcs, la décadence de leurs compatriotes aurait été la conséquence de leur désislamisation, des institutions empruntées à l'Occident

et aussi d'un nationalisme exaspéré. Dans cet ordre d'idées, de nouveau, ils se rencontrent avec les *Salafyya*. « Si nous savons comprendre les leçons de la dernière guerre, il faut, concluent-ils, reconnaître la faillite du nationalisme ». Donc, retour à l'internationalisme islamique, à l'idéal de l'*omma* musulmane. Puisque le Qoran contient la vérité absolue, civile, sociale et politique, cette vérité ne saurait porter une estampille nationale.

A cette apologie du programme réformiste, la littérature des nationalistes turcs opposa ses plus audacieuses revendications. Les poètes ont assumé la mission de les populariser. Ils prennent à parti les prédicateurs des mosquées. « Pourquoi dénigrent-ils le progrès matériel ? Le progrès, c'est la vie. Au temps de Noé existait-il des vapeurs ? La loi de l'Évolution domine tout. Le monde lui doit tous les progrès... Dieu sans doute lance la foudre. Mais l'homme a trouvé moyen de la détourner ; il a découvert le courant électrique et mieux encore... les avions » ! Avec une prédilection naïve, les modernistes turcs reprennent cet argument : « prophètes et fondateurs de religion n'ont rien inventé : ni l'électricité, ni la télégraphie sans fil, ni le remède contre le cancer ou autres fléaux... » !

A l'occasion du congrès réuni à la Mecque (Juillet 1926), un des plus éminents publicistes turcs, Agha Oglou Aḥmad bey, décrit dans quel esprit le Turc émancipé d'Anatolie accomplira désormais le pélerinage :

« En baisant la Pierre Noire, il éprouvera la sensation de vénérer non pas un morceau de pierre venu du ciel, mais un emblème sacré de toutes les traditions, de toute l'histoire de la religion. En buvant l'eau de Zamzam, il la considérera non comme une panacée à tous ses maux, mais comme représentant une communion

avec la religion qu'il vénère et les saintes personnalités qui l'ont instituée. En accomplissant la course entre Marwa et Ṣafà, il n'imaginera pas chasser le démon et obtenir le pardon de ses péchés, mais il pensera avec émotion à ce qu'ont souffert, entre ces deux collines, le Prophète et les saints, ses *Compagnons* et ses disciples, pour une foi, une conviction, une loi. Enfin, en tournant sept fois autour de la Ka'ba, il ne le fera pas avec la conviction superstitieuse de contourner un édicule où habite Dieu, mais il se rappellera que c'est dans ce monument que le monothéisme a remplacé le paganisme. Voilà ce que le Turc évolué fera savoir au monde musulman et le culte, digne de la divinité qu'il fera revivre ».

Un poète et des plus marquants, Zià Gheuk Alp, ancien professeur de sociologie à l'Université de Stamboul, mort en 1924, avait été chargé de préparer les esprits à la désarabisation et à la turquisation du culte musulman. C'est apparemment le but visé dans la poésie, « Waṭan » *patrie*. « La patrie du Turc, c'est le pays où du minaret l'appel de la prière retentit en turc, où le paysan comprend le sens de la prière, où, dans les écoles, le Qoran est lu en turc ». Toutes ces suggestions poétiques, les Kémalistes ont pris sur eux de les réaliser, y compris la traduction en turc du Qoran, laquelle scandalise si fort les *Salafyya*. Inlassablement ils poursuivent la réforme de la liturgie : bancs à la mosquée, y pénétrer chaussés et tête nue, suppression des ablutions avant la prière, intervention de la musique, même instrumentale. « Les cérémonies religieuses doivent être conformes à l'hygiène, à l'esthétique, aux idées philosophiques et à l'idéal turc ». (Rapport officiel à Mustapha Kemal, 1928).

Les poésies de Zià s'occupent également de la

femme et de la famille. Pour la femme, il revendique « l'égalité avec l'homme dans le contrat de mariage, pour le divorce et pour l'héritage. Tant qu'une jeune fille ne vaudra pour l'héritage que la moitié et pour le mariage que le quart d'un homme, ni la famille ni le pays n'auront chance de se relever » Ce resultat, « on n'est en droit de l'attendre que de l'accord de l'homme et de sa femme, de l'union de deux âmes pour créer la patrie. Sous l'ancien régime, les deux sexes devaient prier à part. Maintenant tous deux adorent ensemble un Dieu unique » !

Ici encore la *Grande Assemblée Nationale* d'Angora s'est bornée à transcrire en articles de loi les suggestions du poète nationaliste. « Qu'était la femme turque, sous l'ancien droit ? demande Mustapha Kemal. Un jouet, une esclave ! Le nouveau droit en fait une personne physique et morale, l'égale de l'homme » ! Dans leur réforme du statut personnel, les Kémalistes n'ont eu aucun égard pour les stipulations les plus formelles du Qoran, en matière de mariage et d'héritage. Ils viennent d'en donner une preuve nouvelle, en adoptant en bloc le code civil de la Suisse. Or, ce code ne considère pas la disparité de culte comme une cause de nullité de mariage. D'après la loi canonique de l'Islam, rien ne s'opposait à l'union matrimoniale d'un croyant avec une femme *scripturaire*. Mais l'inverse, le mariage « d'une femme croyante avec un infidèle » à savoir, avec un non-musulman, même scripturaire, est interdit par un texte explicite du Qoran (60, 10). Sur cette interdiction, les milieux musulmans, même les plus favorables aux idées modernistes, n'avaient jamais consenti à transiger. Il est évident que par l'adoption du code civil suisse et du code pénal italien, le régime kémaliste qui ne reconnaît que le seul mariage civil, se

montre disposé à passer par-dessus toutes les considérations du traditionalisme religieux.

Désormais la *Khoṭba*, obligatoirement en turc, après quelques versets du Qoran et du ḥadîth, mais traduits en turc, contiendra des considérations sur la religion et le commerce, des exhortations à l'activité et à l'initiative. Le 9 avril 1928, en vertu d'un vote unanime de la *Grande Assemblée*, l'Islam cessait d'être religion d'Etat. En Albanie, la prière publique en plusieurs mosquées est récitée en albanais. Le congrès de Tirana (Avril 1923) a imposé la monogamie, supprimé le voile des femmes et déclaré facultative l'ablution rituelle.

Quelques données statistiques. En cette matière, il ne peut être question que d'approximations. Nous ne possédons des ébauches de recensement que pour quelques régions, peuplées par des musulmans, mais soumises à des puissances chrétiennes : l'Égypte, l'Inde anglaise, la Malaisie hollandaise, l'Afrique française, la Palestine, la Syrie etc. Quand il s'agit de déterminer le total de la population musulmane du monde, nous nous voyons réduits à des évaluations quelconques et presque toujours démesurément grossies. Rappelons le toast de Damas (1898) où l'empereur Guillaume II d'Allemagne se proclamait « l'ami de 300 millions de musulmans », chiffre auquel la revue *Al-Manâr* (V. 605) s'empressa d'ajouter 60 autres millions. Le total le plus élevé qui ait été produit est celui d'un publiciste musulman de l'Inde, élevant une protestation, au nom de « 400 millions, ses coreligionnaires », contre le traité de Sèvres, chiffre repris au congrès islamique de Jérusalem (Déc. 1931). Dans les anciennes statisques européennes, les évaluations globales oscillaient entre 260 et 175 millions de musulmans.

On entretenait d'étranges illusions sur la densité de la population musulmane en certaines régions, comme l'Afrique noire. Au lieu de quatre à cinq millions d'habitants, on en supposait de 12 à 14 millions au Maroc ; 40 millions de musulmans en Chine, au lieu de six à sept millions maximum. On avait également admis de confiance que l'emprise de l'Islam sur les noirs était « inexorable et fatale », qu'au cours du siècle dernier toute l'Afrique, au nord de l'Équateur, était, pour l'immense majorité, devenue musulmane. Un spécialiste des questions nègres, M. Delafosse observe que l'Islam « n'a guère pénétré d'une façon efficace et profonde que les populations nègres ou négroïdes qui vivent en bordure du Sahara. Ses adeptes deviennent de plus en plus rares au fur et à mesure que l'on s'avance vers le Sud et même, dans la région que nous appelons communément le Soudan, il est loin d'être la religion numériquement dominante ». Ce n'est pas tout. Depuis qu'on connaît mieux l'Afrique noire, on a dû constater que, parmi la population nègre, à partir surtout de 1900, la propagande islamite est demeurée stationnaire et que des peuplades, jadis converties de force, sont retournées en masse à leurs anciennes croyances animistes.

L'*Annuaire du monde musulman* de M. L. Massignon enregistre pour 1926, un total de 240 millions de musulmans. Rectifiant ses données statistiques de 1914, la revue, *The moslim World* (1923), substitue aux 201 millions de musulmans, chiffre d'abord admis, celui de 235 millions. Sur ce nombre, 106 millions vivent dans les colonies, protectorats ou pays de mandat britanniques, 94 millions relèvent d'autres puissances occidentales dont 39 millions de la Hollande, 32 millions de la France etc. Il ne resterait donc qu'un total de 34 à 35 millions de musulmans, indépendants de tout régime

occidental, et répandus en Chine, au Siam, en Turquie, en Arabie, dans l'Afghanistan, en Perse etc. Si du chiffre global de 235 millions on retranche les sectes, on constate que 210 à 215 millions de croyants se réclament de la confession sonnite ou orthodoxe. Sur cette masse, plus de 90 millions se rattachent au rite ḥanifite. Massignon compte pour l'Islam mondial un peu moins de « 12 millions d'Arabes purs, soit 5/°° et 34 millions d'arabisés ou arabophones, soit 14/°° ». Le groupe ethnique arabe ne vient en importance numérique qu'après le groupe *indo-européen* (Persans, Hindous, Kurdes), le groupe malais et le groupe *berbère*. Le *Manâr* (XXVII, 791) compte « cent millions d'Arabes » (sic), sans distinguer entre Arabisés, arabophones et Arabes purs.

Les quatre cinquièmes de l'Islam mondial se trouvent répartis en Asie. L'Australie est la partie du monde comptant le moins de musulmans, soit environ 40.000. L'Amérique vient ensuite avec 170 à 180.000 musulmans. Sur les 19 millions de musulmans de l'Europe (Presqu'île balkanique et Russie), l'Europe occidentale n'en compterait que 50.000, tous des immigrés. En Angleterre, une dizaine de familles anglo-saxonnes ont adhéré à l'Islam, sous la forme de l'aḥmadisme. Dans les autres régions européennes, les cas d'islamisation individuelle « n'ont pas eu d'extension familiale ni de transmission héréditaire » (Massignon). Il a été question plus haut des Béhaïstes américains et du caractère spécial de leur béhaïsme.

Dans les régions demeurées indépendantes, le chiffre de la population musulmane est déficitaire ou il demeure stationnaire. Il n'est en progression que dans les pays relevant, à des titres divers, des Puissances occidentales : Indes anglaise et hollandaise, Afrique française etc. Dans l'île de Java, la population 4-5 millions

en 1812 passait à 30 millions en 1905. Celle de l'Egypte a quintuplé en l'espace d'un siècle. Cet accroissement, celui de la prospérité et de la richesse publique en Egypte, ont été surtout rapides, au cours des 50 dernières années, à savoir, depuis les grands travaux d'utilité publique entrepris par les techniciens ou patronnés par les administrateurs et les financiers occidentaux.

Le pourcentage des illettrés demeure considérable, dans les milieux musulmans, surtout parmi ceux qui sont éloignés de tout contact avec le monde occidental. Nous ne possédons à cet égard de relevés que pour l'Inde anglaise et l'Égypte, deux pays où la lutte contre l'analphabétisme a été menée avec le plus de suite et d'énergie. L'Anatolie turque compte 80-90 pour cent d'illettrés. Même proportion pour les musulmans d'Algérie. Pour l'Égypte, la proportion des musulmans sachant lire est de dix pour cent, de 0,60 pour cent chez les musulmans. Aux Indes, sur 72 millions de musulmans, on en compterait près de trois millions capables de lire. Sur 1.000 personnes 69 hommes et 4 femmes. « Parmi les diverses communautés religieuses aux Indes, la musulmane présente la plus forte lacune d'instruction » (Sir Arnold). En prenant pour base les statistiques qui nous sont accessibles pour d'autres pays, peuplés de musulmans, — ainsi, 95 pour cent d'illettrés parmi les musulmans des Indes néerlandaises — le *Moslem World* croit pouvoir affirmer que, sur l'ensemble de l'Islam mondial, le nombre des musulmans capables de lire, « n'atteindrait pas huit millions ; celui des musulmanes resterait au-dessous de 500.000 ».

Perspectives d'avenir. A l'exception des Aḥmadyya, il n'existe pas d'organisation missionnaire proprement dite ; celle fondée par le directeur du *Manâr* n'a

pas fonctionné, mais l'influence des confréries en Afrique — Qâdiryya, Senoussis, etc. — a été très sensible, et non moins celle du trafiquant musulman. Pour ces régions, on peut assurer que « tout musulman a le prosélytisme inné » (Snouck Hurgronje). Comme nous l'avons noté (p. 283), la population musulmane continue à croître, moins pourtant par les progrès du prosélytisme que par les conditions favorables qu'elle rencontre dans les colonies et les protectorats occidentaux. Partout ailleurs, la mortalité infantile, les épidémies, l'insécurité et l'instabilité politique arrêtent ou diminuent son développement. Sous ce rapport, l'Islam est très redevable au « colonialisme » abhorré.

A l'encontre de ce qu'on avance trop à la légère, il n'est nullement inouï de voir des groupes plus ou moins compacts abandonner l'Islam, même après des siècles de profession nominale. Nous avons cité le cas des nègres d'Afrique, ajoutez celui de l'Abyssinie. Aux Indes anglaises, l'hindouïsme travaille et réussit à provoquer des apostasies parmi les anciens convertis musulmans. Rappelons les succès de la propagande exercée par l'*Arya Samâdj* et les sociétés qui se réclament de son patronage. A Java et à Sumatra (Malaisie hollandaise), les missions comptent des milliers de prosélytes, anciens musulmans. En Algérie, pour les mariages mixtes entre Maltais et Musulmanes, on a constaté que « 90/°° des enfants sont passés à la culture européenne » (Massignon). En Europe, à la suite des derniers échanges de population, on peut prévoir le temps où seule, la Russie, comptera encore des groupements importants de musulmans que le bolchevisme commence à entamer.

Avec le livre du chaikh ʿAli ʿAbdarrâziq, la critique historique a brusquement fait irruption dans les milieux

conservateurs de l'Islam égyptien. La condamnation de ce volume par le tribunal de l'Azhar ne semble pas devoir arrêter la marche des idées développées par l'uléma égyptien. Moins d'un an après (Mars 1926), paraîssait le livre non moins suggestif du Dr Ṭaha Ḥosain, Professeur à l'Université Égyptienne du Caire, intitulé « Fìch chiʿr al-djâhilî ». Dans cette étude consacrée à examiner le degré d'authenticité qu'on peut accorder à *la poésie préislamite*, l'auteur prend occasion de révéler à ses coreligionnaires la méthode du doute cartésien. Il en explique le mécanisme et la préconise comme pouvant seule aboutir à établir la certitude scientifique. Nous devons, d'après lui, au cours de nos discussions scientifiques, « oublier notre race et notre religion. Tant pis si nos conclusions viennent à contredire nos idées nationales et même religieuses ».

Le Dr Hosain définit la *Sîra*, la Vie traditionnelle du Prophète : « Un recueil de récits et d'anecdotes, lesquels doivent être passés au crible d'une critique serrée ». En leur appliquant sa méthode, il découvre que toutes les citations poétiques qui y figurent sont des apocryphes, destinés à montrer la noblesse d'extraction du Prophète, ensuite la réalité et l'attente universelle de sa mission. Toute la préhistoire et la protohistoire de l'Islam lesquelles qui, pour une grande part, sont tributaires de la poésie préhégirienne, se trouveraient de la sorte encombrées de documents apocryphes. La mention d'Abraham dans le Qoran et ses relations avec le peuple arabe et avec le sanctuaire de la Kaʿba ne doivent pas, d'après le Dr Ḥosain, être considérées pour autant comme des arguments historiques irréfragables. On le voit, pour ses débuts chez les musulmans, la critique historique a voulu dépasser les conclusions les plus avancées de l'islamologie européenne. La

polémique dans la presse égyptienne a réservé aux thèses développées dans ce livre la plus retentissante des réclames.

Jusque dans les milieux de l'Azhar souffle un esprit nouveau. Voici que dans cette citadelle de l'Islam conservateur, où se forment les ulémas de l'Égypte, sans parler d'autres pays, un groupe compact d'étudiants, futurs ulémas, réclame la refonte des règlements et des programmes pour l'enseignement des sciences religieuses. Parmi leurs demandes, citons la suivante: « l'envoi aux universités européenns pour s'y perfectionner dans les matières enseignées à l'Azhar et tout spécialement dans la philosophie (*sic*) des religions et dans les sciences qui se rattachent aux croyances religieuses ». Ajoutons que dans ces dernières années l'Azhar a perdu près de la moitié de ses élèves. C'est avouer combien son prestige a baissé, ainsi que celui de l'enseignement islamique traditionnel.

L'Islam se trouve à la croisée des chemins. A l'exception des vieux conservateurs, tous y sentent l'urgence d'une réforme et d'une entente avec le progrès moderne. Mais chaque parti comprend la transformation à sa façon. Sur un seul point, tous se sentent instinctivement d'accord: à aucun prix, ils n'entendent se rapprocher de la civilisation occidentale dans les points où celle-ci a conservé des survivances chrétiennes. Les modernistes d'Anatolie concèdent au Turc le droit d'être athée. Mais abandonner extérieurement l'Islam risque de passer pour un crime de lèse-patrie. C'est par patriotisme que les Kémalistes ont adopté les institutions occidentales afin de pouvoir combattre à armes égales la concurrence européenne. C'est le paradoxe de la Turquie nouvelle et de l'intellectualisme musulman, se tournant vers l'Europe et repoussant en même temps cette

Europe. Le laïcisme gouvernemental cache l'arrière-pensée d'atteindre le Qoran. Les dernières mesures en interdisent l'enseignement dans les écoles au même titre que tout autre enseignement religieux en dépit de l'article 38 du nouveau *Code civil* qui donne aux « adultes la liberté de choisir leur religion ».

Pour les *Salafyya* ou progressistes orthodoxes, la réforme se confond avec une renaissance musulmane à laquelle la science occidentale servira uniquement de stimulant. Tout se bornera à emprunter la technique et les progrès matériels de l'Europe ; l'Islam contenant en lui-même tous les éléments nécessaires à sa régénération. D'autres limitent toutes leurs visées réformatrices au développement des affaires. Cette tendance a fait surgir dans l'Islam des types inconnus, il y a un demi siècle : grands industriels, armateurs, banquiers et agents de change. Dans ces milieux, le mot d'ordre est de passer par-dessus les stipulations restrictives de la Charî'a par rapport au commerce d'argent et aux spéculations financières, de conserver à l'Islam les richesses des pays islamiques, d'y substituer au capital étranger le capital musulman.

Du grand mélange de peuplades de l'Asie touranienne, la Russie soviétique achève de constituer toute une gamme de petits Etats laïques et sécularisés, chez lesquels elle renforce chaque jour la conscience nationale et qu'elle éveille à la vie moderne aux dépens du vieil idéal islamique en accélérant l'émancipation de la femme et en détruisant l'ancienne organisation familiale et sociale, avec non moins de décision et d'esprit de suite. En Anatolie, Mustapha Kemal préside à une révolution analogue. A des nuances près, Angora et Moscou adoptent les mêmes méthodes à l'égard de l'Islam traditionnel. Tous deux en appellent à

« la raison pure » et à « l'émancipation intellectuelle ». Sur tous les peuples touraniens déferle aujourd'hui une vague de modernisme. Finalement Angora a rompu officiellement avec l'Islam (9 mai 1928). Devant ce coup inattendu, l'islam mondial a très faiblement réagi.

Sans doute, en dehors du monde touranien, les idées modernistes cheminent plus discrètement, mais partout elles gagnent du terrain. C'est dans les cercles dirigeants et les milieux intellectuels de l'Islam qu'elles recrutent la masse de leurs adhérents. Ici encore le *Moslem World* se risque à donner des précisions numériques. Il parle de «six à dix millions de musulmans qui auraient si bien adopté la culture occidentale et rompu avec le type traditionnel de l'ancienne orthodoxie islamite qu'on peut les ranger dans la catégorie des musulmans modernes ».

Nous ignorons sur quelles bases reposent ces calculs sommaires. La « désintégration » de l'Islam rapprocherait du christianisme, si elle n'allait de pair avec l'hostilité contre toute croyance révélée. C'est au Qoran comme véhicule de l'idée religieuse, que les Kémalistes ont attribué le déclin de la Turquie. C'est à ce titre — et ceci nous paraît très grave — qu'ils lui ont déclaré la guerre. Quoi qu'il en soit il serait aussi téméraire de nier la gravité de la crise intérieure que traverse l'Islam que de vouloir, dès aujourd'hui, en prophétiser l'aboutissement. « Auprès d'Allah, mille ans ou cinquante mille ans ne comptent pas plus qu'un jour ». (Qoran **22**, 46 ; **70**, 4).

BIBLIOGRAPHIE

Principaux ouvrages à lire ou à consulter

Renseignements généraux. Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de* 1810 à 1885, Liège, 1892 etc. Vol. X : *Le Qoran et la Tradition* ; Vol XI : *Mahomet.*

Carl Brockelmann, *Greschichte der arabischen Literatur*, Berlin, 1898-1902 ; 2 volumes. Supplément Bände, 1936-1939.

Encyclopédie de l'Islam (éditions française, anglaise, allemande) ; Leiden 1907-1934 et Supplément 1938.

Th. P. Hughes, *Dictionary of Islam*, 2e éd. Londres 1896.

Nombre d'excellents articles dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, éd. par J. Hastings, Edinburgh, 1908-1921. Même remarque pour *The Encyclopædia Britannica*, Cambridge, 1910-1911, 11e éd. et *Enciclopedia Italiana*, Rome 1929-1938.

On dépouillera avec avantage certains recueils *jubilaires* ou « Festschriften » ; p. ex. : *Orientalische Studien, Theod. Noeldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet* ; Giessen, 1906, 2 vol. — *Studien' zur Geschichte und Kultur des Nahen und fernen Ostens, Paul Kahle zum 60 Geburtstag überreicht, Leiden 1935.*

Revue du monde musulman, Paris (depuis 1907 etc.).

Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Strasbourg, 1910-19 ; Berlin, depuis 1919.

The Moslem World, New-York (depuis 1911 etc.).

Die Welt des Islams, Berlin, depuis 1913.

Islamica, Leipzig, (depuis 1924).

Oriente moderno, Rome (depuis 1921 etc.) renseigne avec précision sur les événements du monde musulman contemporain.

Revue des études islamiques, directeur L. Massignon, (Paris, depuis 1927).

En terre d'Islam, Lyon Fourvière (depuis 1926), avec des « Chroniques Brèves » mensuelles pour toute l'Information musulmane.

A ces revues, plus spécialement consacrées aux questions islamiques, on peut joindre *L'Afrique française*, Paris (depuis 1889 etc.) et *L'Asie française*, Paris (depuis 1899 etc.) ainsi que les *Archives marocaines* (depuis 1904 etc.) et la plupart des revues orientalistes : *Journal asiatique*, Paris, (depuis 1822) ; *Journal of the Royal asiatic society of Great Britain*, Londres (depuis 1834); *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig (depuis 1847). Orientalia nova series Rome (depuis 1932).

Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph de Beyrouth, (depuis 1906) ; *Rivista degli studi orientali*, Rome (depuis 1907).

L. Massignon, *Annuaire du monde musulman ;* statistique, historique, sociale et économique ; 3[me] édition 1929, Paris.

Le même, *Éléments arabes et foyers d'arabisation ;* leur rôle dans le monde musulman actuel (dans *Rev. du monde musulman*, LVII, 1924).

Gius. Gabrieli, *Manuale di bibliografia musulmana*. Parte prima; bibliografia generale; Rome, 1916.

Gust. Weil, *Geschichte der Chalifen*, Mannheim, 1846 etc. 5 vol.

Aug. Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendland*, Berlin, 1885 etc. 2 vol.

Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, Milan, 1905 etc. 8 vol.

Le même, *Studi di storia orientale*, Milan, 1911 etc. 1er et 3e vol.

Le même, *Chronographia islamica*, Paris, 1912 etc. 5 fasc.

Theodor Noeldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin, 1892.

Clément Huart, *Histoire des Arabes*, Paris, 1912, 2 vol. (c'est en réalité l'histoire des peuples musulmans).

Aboû'l Faradj d'Ispahan, *Kitâb al-Aghâni*, Boûlâq, 21 vol. 1re édit., 1868. (On en trouvera la substance utilisée, pour la période préhégirienne, dans Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Paris, 1847 etc., 3 vol.) Nouvelle édition en cours depuis 1927, au Caire, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique. Nombreux index.

Alf. von Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Vienne, 1875-1877, 2 vol. (a vieilli).

Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921 etc. 5 vol. (choix de lectures et extraits d'auteurs musulmans).

Ign. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889 etc., 2 vol. (fondamental).

Le même, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, 2e édit., 1925. Traduit en français sous le titre *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920 (trad. Félix Arin).

C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften (Gesammelte Schriften)*, Bonn et Leipzig, 1923 sq., 5 vol.

Le même, *Mekka*, La Haye, 1888 sq., 2 vol.

C. H. Becker, *Islamstudien*, Berlin, 1924, 1 vol.

Duncan B. Macdonald, *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, Londres, 1903.

Le même *The Religious attitude and life in Islam*, Chicago, 1909.

Le même, *Aspects of Islam*, New-York, 1911.

The Legacy of Islam, edited by Th. Arnold and Alf. Guillaume, Oxford, 1931.

T. W. Arnold, *The preaching of Islam*, 2e édit. Londres, 1913.

A. J. Wensinck, *The muslim creed*, its genesis and historical development, Londres, 1932.

A. Mez, *Die Renaissance des Islâm*, Heidelberg, 1922. (Titre mal choisi d'une excellente monographie de l'Islam, au IVe siècle H.). Trad. anglaise, Londres, 1938.

R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Traduit du hollandais par V. Chauvin, Leiden, 1879.

C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, New-York et Londres, 1916.

Martin Hartmann, *Der Islam, Ein Handbuch*, Leipzig, 1909.

Jos. Schacht, *Der Islam, mit Ausschluss des Qorans* (dans la coll. Bertholet, *Religions-geschichtliches Lesebuch*), Tubingen, 1931.

Massé, *l'Islam*, Paris, 1930.

Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, Paris, 1931.

E. Westermarck, *Pagan survivals in mohammedan civilization*, Londres, 1933.

S. M. Zwemer, *Studies in popular Islam*. A collection

of papers dealing with the superstitions and beliefs of the common people, London, 1938.

Ch. Reg. Haines, *Islam as a missionary religion*, Londres, 1889. (Compilation de seconde main).

A. Pellegrin, *L'Islam dans le monde*, Paris 1939.

Gaudefroy-Demombynes (et Platonov), *Histoire du Monde musulman (et Byzantin) jusqu'aux Croisades*, dans la collection dirigée par E. Cavaignac, Paris, 1931.

G. Wiet, *L'Égypte arabe, de la conquête arabe à la conquête ottomane* (642 à 1517), Paris, 1938.

R. Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 vol. Paris, 1936.

A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, trad. du Russe, Paris, 1932.

A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, 3 vol., sous la direction de A. A. Vasiliev, Tome I, la Dynastie d'Amorium (820-867), Bruxelles, 1935 ; Tome III, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches (363-1071), Bruxelles, 1935.

On consultera aussi avec profit :

Sarkis, *Bibliographie des livres arabes et traduits en arabe*, jusqu'en 1919, Le Caire, 1928 (arabe).

et les *Bulletins des Instituts Français du Caire* (depuis 1919), *de Rabat* (depuis 1921), *de Damas* (depuis 1931).

I. Le Berceau de l'Islam

Aboû'l Faradj et Caussin de Perceval, cités précédemment.

Ign. Guidi, *L'Arabie antéislamique*, Paris, 1921. (Bonne orientation due à la plume d'un maître).

Hitti, *History of the Arabs*, Londres, 1937.

Th. Noeldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, 1879.

Le même, *Die ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's, Berlin*, 1887.

Henry Field, *Arabs of Central Iraq*, Chicago, 1935.

A. Kammerer, *La mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité*, Le Caire, T. I, 1929 ; T. II, 1935.

Ign. Goldziher, les *Muhamm. Studien* déjà cités et *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden, 1896 sq., 2 vol.

René Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907.

G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, 2e édition, Berlin, 1892.

M. Frhrr. von Oppenheim, *Die Beduinen*. Band I. Die Beduinenstämme in Mesopotamien und Syrien, Leipzig, 1939. (?)

Will. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.

Jul. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, Goettingen, 1893.

Le même, *Reste arabischen Heidentums*, 2e édit., Berlin, 1897. (Important).

Le même, *Medina vor den Islam* (dans *Skizzen und Vorarbeiten*, IV), Berlin, 1889.

Will. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, 2e édit., Londres, 1894.

A. Geiger, *Was hat Mohammed aus den Judentum aufgenommen*, Leipzig, 1833 et 1902. (Réimpression).

Hartw. Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran*, Berlin, 1873.

Le même, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, Londres, 1902.

Le même, *Histoire des Juifs de Médine* (dans *Revue des Etudes Juives*, VII et X, 1883 et 1885).

A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908.

R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Muhammeds*, Berlin, 1910.

Ch. C. Torrey, *The Jewish foundation of Islam*, New-York, 1933.

W. Rudolph, *Die Abhaengigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.

Margoliouth, *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, Londres, 1924.

Rich. Bell, *The origin of Islam, in its Christian environment*, Londres, 1926.

Tor Andrae, *Der Urspung des Islams und das Christentum*, Upsala, 1926.

F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII*e *au VIII*e, Paris, 1933. (Étude sur les origines de l'Islam).

H. Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, 1936.

E. Blochet, *La conquête des États nestoriens de l'Asie Centrale par les Chiites et les influences chrétiennes et bouddhiques dans le dogme islamique*, Paris, 1925.

C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (dans *Verspreide Geschriften*, I). Dans la même collection, nombreux articles sur l'Arabie (vol. III).

Dr Duguet, *Le Pèlerinage de la Mecque aux points de vue religieux, social et sanitaire*, Paris, 1932.

Barois, *La Mecque ville interdite*, Paris, 1938.

Gaudefroy-Demombynes, *le Pèlerinage de la Mecque*, Paris, 1923.

A. J. Wensinck, art. *Mekka*, dans *Encycl. de l'Islam*.

Eldon Butter, *The holy cities of Arabia*, Londres, 1928, 2 vol.

J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, Londres, 1829, 2 vol. Traduction française par Eyriès, Paris, 1835, 3 vol.

Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, 2e édit. London 1936, 2 vol. (Ouvrage de valeur).

J. Euting, *Reise in Inner Arabien*, Leiden, 1896 et 1914, 2 vol.

H. St J. B. Philby, *The Heart of Arabia*, Londres, 1922, 2 vol.

Le même, *The Empty Quarter*, New-York.

R. E. Cheesman, *In unknown Arabia*, Londres, 1926.

Amîn Raiḥânî, *Moloûk al-'Arab*, 2 vol., Beyrouth, 1924.

D. van der Meulen and H. von Wissmann, *Hadramaut, some of its mysteries unveiled*, 1932.

Fr. Stark, *Les Portes du Sud. Voyage dans le Hadramaut*, Trad. de l'Anglais, Paris, 1939.

Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, Paris, 1909 sq., 3 vol.

A. Jaussen, *Coutumes des Arabes dans le pays de Moab*, Paris, 1908.

H. Lammens, *Le berceau de l'Islam*, Rome, 1914.

Le même, *La cité arabe de Tâif à la veille de l'hégire*, Beyrouth, 1922.

Le même, *La Mecque a la veille de l'hégire*, Beyrouth, 1924.

Le même, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, dans (*Bull. Inst. franç. arch. orientales*, XVII), Le Caire.

Le même, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'hégire*, (*ibid.*, XIV).

Le même, *Le caractère religieux du « târ » ou vendetta chez les Arabes préislamites*, (*ibid.*, XXVI).

Le même, *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie*

occidentale (dans *Mélanges de l'Univ. S. Joseph de Beyrouth*. XI), Beyrouth, 1926.

Le même, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'hégire* (dans *Recherches de science religieuse*, VIII), Paris.

Le même, *Les Aḥâbîch et l'organisation militaire de la Mecque, au siècle de l'hégire*, (dans *Journal asiatique*, 1916²), Paris.

Les études 4, 5, 6, 8, et 9me ci-dessus du P. Lammens ont été réunies sous le titre : *l'Arabie Occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928.

II. Le Fondateur de l'Islam

Moḥammad ibn Hichâm, *Sirat ar-rasoûl* (éd. Wüstenfeld), Goettingen, 1885 sq., 2 vol. Traduction allemande par Gust. Weil. Stuttgart, 1864.

Al-Wâqidî, *Kitâb al-Maghâzi* (éd. von Kremer), Calcutta, 1855 etc. Abrégé et annoté en allemand par Wellhausen, sous le titre *Vakidi's Kitab al-Maghazi*, Berlin, 1882.

Ibn Saʿd, *Kitab aṭ-ṭabaqât al-Kabîr* (publié sous la direction d'Ed. Sachau), Leiden. 1904 sq., 8 vol.

Ṭabarî, *Annales* (تاريخ الرسُل والملوك) éd. de Goeje, Leiden, 1879 sq., 3 vol.

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1917.

Le même, *Mohammed, sein Leben und Glaube*, Göttingen, 1932. Trad. angl. par Th. Menzel, Londres, 1936.

Frantz Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Deutsch von H. Schaeder, Leipzig 1930.

K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935.

Le même, art. *Muhammed*, dans *Encyc. de l'Islam*.

Gust. Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1843.

Caussin de Perceval, ouvrage cité.

William Muir, *The life of Mahomet*, Londres, 1858 sq., 4 vol.

A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin, 2e éd., 1869, 3 vol.

Theod. Noeldeke, *Das Leben Mohammeds*, Hannovre, 1863.

Hub. Grimme, *Mohammed*, Münster, 1892, 2 vol. Le 1er vol. est consacré à la vie, le 2d à la doctrine du Prophète.

D. S. Margoliouth, *Mohammed and the rise of Islam*, Londres 1905.

L. Caetani, *Annali dell' Islam*, Milan, 1905 sq. 1er et 2d vol.

Le même, *Studi di storia orientale*, Milan, 1911 1er vol.

H. Lammens, *Qoran et Tradition ; comment fut composée la vie de Mahomet* (dans *Recherches de science religieuse*, I), Paris, 1910.

Le même, *Mahomet fut-il sincère ?* (*ibid.* II), 1911.

« , *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra*, (dans *Journal asiatique*, 1911), Paris.

Le même, *Le triumvirat Aboû Bakr, ʿOmar et Aboû ʿObaida* (dans *Mélanges de la Faculté orientale*, IV), Beyrouth, 1909.

Le même, *Fâṭima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sîra*, Rome, 1912.

Frantz Buhl, *The character of Mohammad as a Prophet*, (dans *The moslem world*, 1911).

C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, cité plus haut.

Louis Maracci, *Alcorani textus universus,* (texte arabe, traduction et commentaire en latin), Patavii, 1698. Témoigne d'une immense érudition, surtout pour l'époque ; très utilisé par les successeurs.

Gust. Fluegel, *Coranus arabice* (nombreuses éditions, Leipzig, depuis 1834, de la recension de Fluegel, revue par Maurice Redslob. Nous renvoyons à cette édition).

Le Coran, Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kasimirski, Paris, 1840 (nombreuses réimpressions).

Le Coran, traduit par Ahmed Laïmèche et B. ben Daoud, Oran, 1931. (Sans valeur).

La meilleure version anglaise est *The Qur'ân,* translated by E. H. Palmer, nouvelle édit., Oxford, 1900.

Dr Luigi Bonelli, *Il Corano, nuova versione letterale italiana,* Milan, 1929. (Bon travail).

A. Fracassi, *Il Corano,* testo arabo e versione letterale italiana, Milan, 1914. (Sans valeur).

Même jugement à porter sur les anciennes versions intégrales, en allemand, du Qoran. Mentionnons celles de S. F. G. Wahl, Halle, 1828 et de L. Ullmann, Crefeld, 1840. (Plusieurs réimpressions).

Plusieus versions allemandes partielles, où l'on s'est efforcé de conserver le rythme original ; fréquemment citées par les orientalistes allemands :

Der Koran, Im Auszuge übersetzt von Fried. Rückert, herausgegeben von Aug. Müller, Frankfurt a. M., 1888.

Mart. Klamroth, *Die fünfzig aeltesten Suren des*

Korans, in gereimter deutscher übersetzung, Hambourg, 1890.

H. Grimme, *Der Koran*, Ausgewaehlt, angeordnet und im Metrum des Originals übertragen, Paderborn, 1925.

Gust. Fluegel, *Concordantiæ Corani arabicæ*, Leipzig. 1842.

Gust. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 2e éd., Bielefeld, 1878.

Theod. Noeldeke, *Geschichte des Qorans* (nouvelle éd. remaniée par Friedr. Schwally, 2 vol.), Leipzig. 1909 et 1919.

Hub. Grimme, *Mohammed*, 2e vol. (introduction au Qoran et dogmatique du Qoran). Münster, 1895.

Stanley Lane-Poole, *Le Koran, sa poésie et ses lois*, Paris, 1882.

Ṭabarî, *Tafsîr al-qor'ân*, Le Caire, 1901 sq., 30 vol.

Ign. Goldziher, *Lie Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.

A. Jeffrey, *Materials for the history of the text of the Qur'an*, the old codices, the Kitâb al-Maṣahif of ibn Abi Dawud together with a collection of the variant readings... which present a type of text anterior to that of the canonical text of 'Uthmân, London, 1937.

Das Kehrbuch der sieben Qoranlesungen von Abû 'Amr 'Utmân ibn Sa'îd ad-Mânî; édition Otto Pretzl, Stamboul, 1930.

G. Bergstraesser, *Nichtkanonische Moranlesarten im Muhtasab des ibn Ginni*, Munich, 1933.

Moh. Rachîd Riḍâ, *Tafsîr al-Manâr*, Le Caire, (École de Moḥammad 'Abdou et des Solafyya).

Karl Vollers, *Volkssprache und Umgangssprache im alten Arabien*, Strasbourg, 1906. (S'occupe de la langue du Qoran).

Clément Huart, *Une nouvelle source du Qoran* (dans *Journal asiatique*, 1904). Théorie hasardeuse, restée sans écho.

Jac. Barth, *Studien zur Eritik und Exegese des Qorâns* (dans *Der Islam*, VI, 1916)

Otto Pautz, *Muhammedslehre von der Offenbarung*, Leipzig. 1898. (Le livre ne tient pas les promesses du titre).

Rud. Leszinsky, *Mohammedanische Traditionen über das jungste Gericht*, Heidelberg, 1909.

Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde.* Étude critique sur l'Islam primitif, Paris, 1911 sq. (Thèse malheureuse).

Miguel Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia.* Madrid, 1919.

Ed. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, Paris, 1880.

S. M.. Zwemer, *The moslem Christ*, Londres, 1912.

Karl Ahrens, *Christliches in Qoran ; ZDMG*, t. 84, p. 15-68 et 148-190. (Emprunts chrétiens exagérés).

C. H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* (dans *Zeits. für Assyriol.*, XXVI, 1912).

D. B. Macdonald, art. « Ashʿari », (dans *Encycl. de l'Islam*).

C. H. Becker, *Die Danzel im Multus des alten Islam* (dans *Oriental. Studien Th. Noeldeke gewidmet*, Giessen, 1906, 1).

A. J. Wensinck, Art. « Ḥadjdj » (dans *Encycl. de l'Islam*).

D. B. Macdonald, Art. « Djihâd », (ibid.)

Articles sur le même sujet dans C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, IIIe vol.

Heinrich Steiner, *Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islam*, Leipzig, 1865. (L'épithète « rationalistes » a été mal choisie).

Wilh. Spitta, *Zur Geschichte Abou'l Hasan al-Asʿari*, Leipzig, 1876.

M. Asin Palacios, *El justo medio en la creencia, compendio de teologia dogmatica de Algazel*, Madrid, 1929.

Ludolf Krehl, *Ueber die koranische Lehre von der Praedestination und ihr Verhaeltnis zu andern Dogmen des Islam*, Leipzig, 1870.

IV. La Tradition de l'Islam

Victor Chauvin, *ouvrage cité*, vol. X : *Le Qoran et la Tradition.*

Les *Muhammedanische Studien* d'Ign. Goldziher, déjà cités.

El- Bokhâri. Les Traditions islamiques, traduites de l'arabe avec notes et index, par O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1903-1914, 4 vol.

Tirmidhî, *Al-Ajâmiʿ aṣ-ṣaḥiḥ*, Le Caire, 1872, 2 vol.

A. N. Matthews, *Mishcât al-maṣabiḥ*, or a collection of the most authentic traditions regarding the actions and sayings of Muhammed, Calcutta, 1809-1810. (Le *Michkât* est un abrégé de Baghawi, *Masâbiiḥ as-sonna*, Le Caire, 1318 H., 2 vol.)

W. Marçais, *Le Takrib de En-Nawawi traduit et annoté* (dans *Journal asiatique*, Paris, 1900-1901).

A. J. Wensinck, *Handbook of Mohammedan Tradition*, Leiden, 1927.

A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I : ا - ح , Leiden, 1933-1936.

Ign. Goldziher, *Neue Materialien zur Literatur des Ueberlieferungswesen bei den Mahomedanern* (dans *ZDMG*, Leiden, 1896).

Le même, *Kaempfe um die Stellung des Ḥadîth im Islâm* (*ibid.*, LXI, 1907).

Le même, *Néoplatonische und gnostische Elemente im Ḥadîṯ* (dans *Leits für Assyriologie*, XXII, 1909).

Le même, *Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam* (dans *Oriens Christianus*, II, 1902).

Theod. Nœldeke, *Zur tendenzioesen Gestaltung der Urgeschichte des Islam* (dans *ZDMG*, LII, 1898).

Samuel Bialoblocki, (voir au chap. V).

Joseph Horovitz, *Alter und Ursprung des Isnâd* (dans *Der Islam*, VIII, 1917).

Th. W. Juynboll, art. « Ḥadith », (dans *Encycl. de l'Islam*).

H. Lammens, *Qoran et Tradition*, cité plus haut.

Le même, *Fâṭima, etc.* » » »

Sur l'emploi tendancieux de la Tradition, voir encore :

H. Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade de Ma'âwia 1er*, Beyrouth, 1907.

Le même, *Le califat de Yazîd* Ier, Beyrouth, 1921.

Le même, *Ziad ibn Abîhi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'âwia 1er* (dans *Rivista degli studi orientali*, IV, 1912).

Le même, *Mo'âwia II ou le dernier des Sofiânides* (*ibid.*, VII)

V. La Jurisprudence de l'Islam

Th. W. Juynboll, *Handbuch des islâmischen Gesetzes Leiden*, 1910. (Bonne introduction sur l'évolution du droit islamique).

C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. 2e (consacré au droit islamique).

Ign. Goldziher, *Die Zâhiriten, Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, Leipzig*, 1884.

Le même, art. « Fiqh » (dans *Encycl. de l'Islam*).

F. F. Schmidt, *Die occupatio im islamischen Recht* (dans *Der Islam*, I, 1910).

Th. W. Juynboll, art. « Aboû Ḥanîfa » et Ḥanafites) dans (*Encycl. de l'Islam*).

Ch. Hamilton, *The Hedaya or Guide. A commentary on the musulman Law* (Ḥanifite), 2e éd. , Londres 1870, 1 vol.

Khalil ibn Isḥâk, *Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite*, traduit par Nic. Perron, Paris, 1848-54, 6 vol. De beaucoup supérieur est la version italienne du « Moḫtaṣar » du même Ibn Isḥâk par D. Santillana et Ign. Guidi, Milan, 1919, 2 vol.

D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche el sistema schafiita*, Rome, 1926. (Fondamental).

O. Houdas et Fr. Martel, *Traité de droit musulman* (malékite). *Le Lohfat d'Eben Acem avec traduction française*, Alger, 1893.

Eduard Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, Berlin, 1897.

Ferd. Wüstenfeld, *Mer Imâm el-Schâfi'î, seine Schüler und Anhaenger bis zum Jahre 300 H.*

Walter Melville Patton, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden, 1897.

Ign. Goldziber, *Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegung* (dans *ZDMG*, LXII, 1908).

Le même, art. « Ibn *H*anbal », (dans *Encycl. de l'Islam*).

Le même, *Zur Literatur des Ichtilâf al-maḏâhib* (dans *ZDMG*, XXXVIII, 1884).

Samuel Bialoblecki, *Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht mit einer Einleitung über jüdische Einflüsse auf den Ḥadîth*, Giessen, 1928.

K. Chatila, *Le mariage chez les musulmans en Syrie*, Paris, 1934.

K. Daghestani, *Étude sociologique sur la famille sociale contemporaine en Syrie*, Paris, 1932.

J. Schacht, art. « Mirâth », dans *Encycl. de l'Islam*.

M. Morand, *Avant-projet de code du droit musulman algérien, Alger*, 1916.

Béchara El-Khoury, *Essai sur la théorie des preuves en droit musulman*, Beyrouth, 1926.

E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, T. I, Paris, 1938.

C. Cardahi, *La conception de la pratique du droit international privé dans l'Islam*, Paris, 1938.

C. Van Arendonk art. « Ibn Ḥazm » (dans *Encycl. de l'Islam*).

J. Baz, *Essai sur la fraude à la loi en droit musulman*, Paris, 1938.

J. Schacht, *Das Kitâb al-ḥial des Abû Bakr al-Ḥassâf*, Hannovre, 1923.

Le même, *Das Kitâb al-ḥial des Abû Ḥâtim al-Qazuîni*, Hannovre, 1924.

Ign. Goldziher, art. « Ibn Taimiyya » (dans *Encycl. of religion and ethics*).

C. H. Becker, *Bartholds Studien über Kalif und Sultan* (dans *Der Islam*, 1916). (Le mémoire en russe de Barthold sur le califat est classique).

C. A. Nallino, *Appunti sulla natura dell califfato in genere e sul presunto califfato ottomano*, Rome, 1916.

Th. W. Arnold, *The caliphate*, Oxford, 1924.

Études sur la notion islamique de souveraineté, (recueil de mémoires relatifs au califat), dans *Revue du monde musulman*, LIX, 1925.

ʿAli ʿAbd ar-Râziq, *Al-Islam wa oṣoûl al-ḥokm*, Le Caire, 1925, plusieurs éditions. (Cf. H. Lammens, *La crise intérieure de l'Islam*, dans *Les Études*, Paris, 20 janv. 1926).

VI. La mystique

Ouvrages de Dunc. B. Macdonald, cités aux *Renseignements généraux*.

Alf. Von Kremer, *Geschichte der herschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868.

Ign. Goldziher, *De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam* (dans *Rev. hist. des religions*, XXXVII, 1898).

Margaret Smith, *Râbiʿa the mystic ; her fellow-saints in Islam*, Cambridge, 1928.

La même, *Studies in early mysticism in the Near and Middle East*, Londres, 1931.

La même, *An Early Mystic of Baghdad, Hârith B. Asad al-Moḥâsibi, A. D. 781-857*, London, 1935.

Reyn. A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londres, 1914.

La même, *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921.

A. Bel, *Islam Mystique* in *Rev. Afric.*, 1927-1928.

W. H. T. Gairdner, « *The Way* » *of the Mohammedan mystic*, Leipzig, 1912.

E. H. Palmer, *Oriental mysticism*, Londres, 1938. (Réimpression).

Rich. Hartmann, *Zur Frage nach der Merkunft und den Anfaengen des Sûfitums* (dans *Der Islam*, VI, 1916).

Le même, *Al-Muschairî's Marstellung des Sûfîtums*, Berlin, 1914.

Louis Massignon, *Kitâb al-Tawâsin d'al-Ḥallâj*, Paris, 1913.

Le même, *La passion d'al-Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922. 2 vol.

Le même, *Le diwân d'al-Ḥallâj*, essai de reconstitution, édition et traduction, Paris, 1931.

Le même, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922.

H. Lammens, *Al-Ḥallâj, un mystique musulman au IIIe siècle de l'hégire* (dans *Recherches de science relig.*, 1914).

Maur. Bouyges, *Algazeliana ; sur dix publications relatives à Algazel* (dans *Mélanges Univ. St. Joseph de Beyrouth*, VIII, 1922).

Miguel Asin Palacios, *La mystique d'al-Gazzâli* (*ibid.*, VII, 1914).

Le même, *Algazel ; Dogmatica, Moral, Ascetica*, Sarragosse, 1901.

Le même, *El Islam Christianizado*, Madrid, 1931.

Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano.* Tome I-II, Madrid-Grenade, 1934-1935.

Le même, *El mistico murciano Abenarabi*, monographias y documentos, Madrid, 1925-1926, 3 fasc.

Du même, plusieurs études pénétrantes en espagnol sur les philosophes de l'Espagne islamique.

Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902.

S. Zwemer *A Moslem seeker after God*, New-York, 1920.

W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazâlî's Mishḳât al-Anwâr and the Ghazâli Problem* (dans *Der Islam*, V, 1914).

R. Chidiac, *Une réfutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après le texte même des Evangiles*, par Al-Gazâli (traité inédit et curieux), Paris, 1939.

C. A. Nallino, *Il poema mistico d'Ibn al-Fâriḍ in una recente traduzione italiana* (dans *Riv. degli studi orientali*, VIII, 1919).

Louis Rinn, *Marabouts et Khouan ; étude sur l'Islam en Algérie*, Alger, 1885.

A. Le Chatelier, *Les confréries musulmanes au Hedjaz*, Paris, 1889.

C. Snouck Hurgronje, *Les confréries religieuses, la Mecque et le panislamisme* (dans *Verspreide Geschriften*, IIIe vol.)

Oct. Depont et Xav. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897. (A utiliser avec précaution).

Ed. Montet, *Les confréries religieuses de l'Islam marocain ; leur rôle religieux, politique et social* (dans *Rev. hist. des relig.*, XLV, 1902).

Doutté, *Les Marabouts*, (in *Rev. Hist. des Relig.*, 1900).

Le même, *Magie et Religion en Afrique du Nord*, Alger, 1909.

P. J. André, *L'Islam noir*, contribution à l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique Occidentale, Paris, 1924. (Manque de précision).

D. S. Margoliouth, art. « 'Abd al-Kâdir » (dans *Encycl. de l'Islam*).

K. Vollers, art. « Aḥmed al-Badawi » (dans *Encycl. de l'Islam*).

Georg Jacob, *Beitraege zur Kenntnis der Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908.

J. K. Birge, *The Bektashi Order of Derviches*. London, 1937.

R. L. Archer, *Muhammadan Mysticism in Sumatra*, London, 1937.

VII. Les Sectes

Th. Haarbrücker, *Asch-Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen ubersetzt*, Halle, 1850 sq., 2 vol.

Rud. E. Brunnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*, Ein Beitrag zur Geschichte des I[en] islamischen Jahrhunderts, Leiden, 1884.

Julius Wellhausen, *Die religiœs-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (dans *Abhandlungen der kœnigl. Gesels. der Wissensch. in Gœttingen*), Berlin, 1901. (Important).

Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, Amsterdam, 1894.

Max von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1899, 1[er] vol.

A. de Motylinski, art. « Abâdites » et « ʿAbdallah ibn Ibâd », (dans *Encycl. de l'islam*).

Ign. Goldziher, *Beitraege zur Literaturgeschichte der Schiʿa und der sunnitischen Polemik* (dans *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch.)*, Vienne, 1874.

Israël Friedlaender, *The heterodoxies of the Schiites according to Ibn Hazm*, New Haven, 1909.

A. Noeldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ*, Berlin, 1909.

Th. Noeldeke, *Zur Ausbreitung des Schiitismus* (dans *Der Islam*, XIII, 1923).

D. M. Donaldson, *The Shiʿite religion, A history of Islam in Persia and Iraq*, London, 1933.

R. Strothmann, *Die Literatur der Zaiditen* (dans *Der Islam*, I-II, 1910-1911).

Le même, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strasbourg, 1912.

Le même, *Der Kultus der Zaiditen*, Strasbourg, 1912.

Le même, *Das Problem der literarischen Persœnlichkeit Zaid ibn ʿAlî* (dans *Der Islam*, XIII, 1923).

Corn. Van Arendonk, *De opkomst van het zaidietisch imamaat in Yemen*, Leiden, 1919.

E. Griffini, *Corpus Juris di Zaid ibn ʿAlî*, Milan, 1919.

H. S. Nyberg, art. *Muʿtazila*, dans *Encycl. de l'Islam*.

A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse, Paris, 1938.

James Darmesteter, *Le Mahdi, depuis les origines de l'islam jusqu'à nos jours*, Paris, 1885. (Thèse plus brillante que sûre).

C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi* (dans *Verspreide Geschriften*, I).

E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903.

M. J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain*, 2ᵉ édit., Leiden, 1886.

L. Massignon, *Esquisse d'une Bibliographie qarmate* (dans *Orient. Studies presented to* E. G. Browne, Cambridge, 1922).

D. H. Donaldson, *Das prinzip der Takiya im Islam* (dans *ZDMG*, LX, 1906).

Ign. Goldziher, *Streitschrift des Gazâli gegen die Bâṭiniya-Sekte*, Leiden, 1916.

W. Ivanow, *Ismailitica*, Calcutta, 1922.

Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druses, tiré des livres religieux de cette secte*, Paris 1838, 2 vol. (Fondamental).

Henry Guys, *La nation druze, son histoire, sa religion, ses mœurs et son état politique*, Paris 1864.

Christ. Seybold, *Die Drusenschrift : Kitâb al-noqaṭ wal-dawâir*. Kirchhain, 1902.

H. Lammens, *Les Nosairis : notes sur leur histoire et leur religion* (dans *Les Études*, 1899, Paris).

Le même, *Les Nosairis furent-ils chrétiens ? A propos d'un livre récent* (dans la revue L'*Orient chrétien*, Paris, 1901).

Le même, *Les Nosairis dans le Liban (ibid.*, 1902).

René Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, Paris, 1900.

E. Janot, *Les Croisades au mandat, Notes sur le peuple Alaouite*, Lyon, 1934.

Th. Menzel, art. « Yazîdi » dans *Encycl. de l'Islam.*

Lescot, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beyrouth, 1938.

Wladimir Minorsky, *Note sur la secte des Ahlé-Haqq* (dans *Rev. monde musulm.*, XL).

VIII. Réformistes et modernistes.

de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1865.

Hubert Jansen, *Verbreitung des Islams, mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und religioesen Bruderschaften in den verschiedenen Laendern der Erde*, Friederichshafen, 1897.

Ign. Goldziher, Livres précédemment cités; *Vorlesungen* etc., *Richtungen* etc.

C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, déjà cité (dernier chapitre), *Mekka*, 1er vol.

S. G. Wilson, *Modern movements in Islam*, New-York, 1916.

Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawḥîd, exposé de la religion musulmane.* Traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du cheikh Moham. Abdou par B. Michel et le cheikh Moustapha Abdel Raziq, Paris, 1925.

Étude sur la notion islamique de souveraineté (dans *Rev. du monde musulm.*, LIX).

Th. Lothrop Stoddard, *The new world of islam*, New-York, 1921.

H. Lammens, *La crise intérieure de l'islam* (dans *Les Études*, tome 186ᵉ, Paris, 1926).

Le domaine de l'islam (dans *Rev. du monde musulm.*, LV, 1923).

S. Zwemer, *A new census of the moslem world* (dans *Moslem World*, XIII, 1923).

John R. Mott, *The moslem world of to-day*, Londres, 1925.

Max. Meyerhof, *Le monde islamique*, Paris, 1926.

Entretiens sur l'*Evolution des Pays de Civilisation arabe*, sous les Auspices de l'Institut des Etudes Islamiques de l'Univ. de Paris, T. I, II, III, Paris, 1936-1938.

H. A. R. Gibb, L. Massignon G. Kampffmeryer, *Whither Islam*, Londres, 1932.

Burckhardt, *Voyages en Arabie*, précédemment cités.

R. Laurent-Vibert, *Ce que j'ai vu en Orient*, Paris, 1922. (Bonnes observations).

H. L. Fleischer, *Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhâbiten und dem Pascha von Damascus* (dans *ZDMG*, XI, 1857).

Jul. Euting, *Tagebuch*, cité précédemment, 1ᵉʳ vol.

Rich. Harthmam, *Die Wahhâbiten* (dans *ZDMG*, LXXVIII, 1924).

H. Sᵗ. J. B. Philby, ouvrage cité précédemment.

Le même, *Arabia of the Wahhabis*, Londres, 1928.

Clém. Huart, *La religion de Bâb*, Paris, 1889.

Edw. G. Browne, *A traveller's narrative written to illustrate the épisode of the Bab*, Cambridge, 1891, 2 vol.

Le même, *Materials of the study of the Bâbi religion*, Cambridge, 1918.

Myron W. Phelps, *Life and teachings of Abbas efendi*, New York, 1904.

A. L. M. Nicolas, *Séyéd Ali Mohammed, dit le Bâb*, 2e édit., Paris 1908, 2 vol.

Le même, *Essai sur le cheikhisme*, Paris, 1910.

Hipp. Dreyfus, *Essai sur le béhaïsme, son histoire, sa portée sociale*, Paris, 1909.

Herm. Rœmer, *Die Bâbî-Behâ'î, die jüngste muhammedanische Sekte*, Potsdam, 1912.

M. Th. Houtsma, art. « ʿAbbâs Efendi » (dans *Encycl. de l'Islam*).

R. Mielek, *Vom Bahaismus in Deutschland* (dans *Der Islam*, XIII).

H. D. Griswold. *The Ahmadia Movement* (dans *The moslem world*, 1912).

M. Th. Houtsma, art. « Aḥmediya » (dans *Encycl. de l'Islam*):

J. Castagné, *Russie slave et Russie turque* (*ibid.*, LVI, 1923).

Le même, *Le Bolchévisme et l'islam* (*ibid.*, LI-LII, 1922).

Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung in modernen Turkentum*, Leipzig, 1921.

M. Clerget, *La Turquie: Passé et Présent*, Paris, 1938.

Aug. Fischer, *Aus der religioesen Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig, 1922.

H. C. Armstrong, *The Grey wolf: Mustafa Kemal*, London, 1934.

D. E. Webster, *The Turkey of Ataturk*, Philadelphia, 1939.

M. Delafosse, *L'animisme nègre et sa résistance à l'islamisation en Afrique* (dans *Rev. monde musulm.*, tome 49).

Marty, *Études sur l'Islam au Sénégal et au Soudan.*

H. C. Armstrong, *Nord of Arabia* (Ibn Saud), Londres, 1934.

G. Douin, *Histoire du règne du Khédive Ismail*, Le Caire, 1933-36, 3 vol.

Marshall Broomhall, *Islam in China, a neglected problem*, Londres, 1910.

Commandant d'Ollone, *Recherches sur les musulmans chinois*, Paris, 1911.

Vissière, *Études sino-mahométanes*.

Ferrand, *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, Paris, 1891-1902.

H. Massé, *Le 2me Congrès musulman général des femmes d'Orient à Téhéran*, Paris, 1934.

H. Massé, *Le Dévoilement des Iraniennes* (*ibid.*).

G.-H. Bousquet, *Notes sur les Réformes de l'Islam Albanais* (dans *R. Et. Isl.*, 1935).

R. F. Woodsmall, *Moslem women enter a new world*, New-York, 1936.

QORAN

PRINCIPAUX VERSETS ALLÉGUÉS OU COMMENTÉS



INDEX

B

D

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W